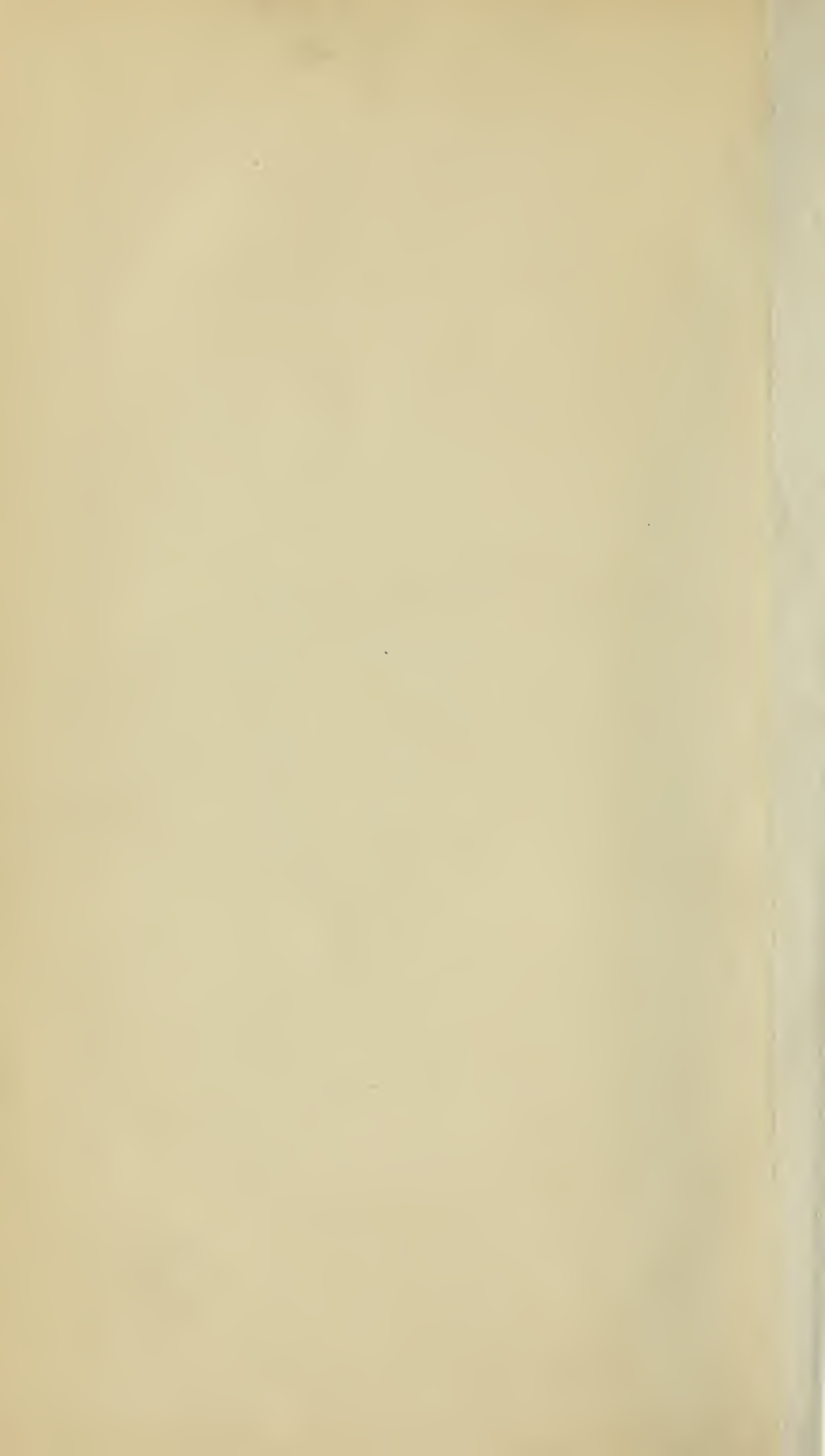




Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/dielehredeshltho00glos



THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

Die

Lehre des hl. Thomas

vom

Wesen der göttlichen Gnade,

gegenüber

der neuesten Deutung derselben durch H. v. Kuhn.

Aus ihren Principien wieder hergestellt

von

M. Gloßner,

ss. theol. doct., can. honor., Inspector und Professor des Tiraspol'schen Diöcesan-Seminars in Saratow.

Mainz,
Verlag von Franz Kirchheim.

1871.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

OCT 14 1931

577

Mainz,
Druck von Franz Sausen.

Vorwort.

Die vorliegende Schrift ist, wie schon ihr Titel sagt, gegen einen anerkannten Meister der Wissenschaft gerichtet. Der Verfasser verhehlt sich nicht das zuweilen strenge Urtheil, das er sich demselben gegenüber erlaubt, er glaubt aber nicht, daß er dadurch jene Rücksicht verwirkt habe, womit gewöhnlich literarische Erzeugnisse im Gebiete der Theologie aufgenommen werden, zumal wenn es sich um einen so wichtigen Gegenstand handelt, wie die Lehre von der Gnade ist. Er verzichtet auf diese rücksichtsvolle Aufnahme, wenn jenes Urtheil nicht oder nicht hinreichend begründet ist. Ist es aber genügend motivirt, dann dürfte es doch endlich an der Zeit sein, nach so vielen Diskussionen die Sache bei ihrem wahren Namen zu nennen. Der Verfasser ist zu lebhaft überzeugt von der Gefahr, welche die heutzutage selbst auf katholisch-theologischem Gebiete weitverbreitete glaubensphilosophische und theosophische Richtung in sich birgt — einer Gefahr, die wahrlich dadurch, daß der begabteste Vertreter jener Richtung mit allen Mitteln einer in so reichlichem Maße ihm zu Gebote stehenden, „die Gegensätze zur höhern Einheit vermittelnden" Dialektik aufrichtig bemüht ist, dem katholischen Dogma allseitig gerecht zu werden, so wenig gemindert wird, als durch den tiefreligiösen und „ethischen" Anstrich, den sie sich zu geben bemüht ist, — um dieser Ueberzeugung einen minder entschiedenen Ausdruck zu geben.

Wie viele Unentschiedene gibt es noch unter uns, die seit dem Erscheinen der Gnadenlehre des H. v. Kuhn nicht in's Klare darüber gekommen sind, daß es sich im gegenwärtigen theologischen Kampfe um das innerste Verständniß, um die specifische Natur, die eigenthümliche Kraft, den geheimnißvollen Charakter des Christenthums handelt, daß, um es kurz zu sagen, jene theosophische Theologie — ohne Zweifel, ohne es zu wollen — dem Christenthum, der Gnade, der übernatürlichen Ordnung ihre unveräußerliche Prärogative entzieht, um sie der Natur zuzusprechen, und die

ewigen Marksteine des göttlichen und geschaffenen Seins verrückt! Die Losung ist bereits nicht mehr: scholastische oder moderne Wissenschaft, sondern: Theologie oder Theosophie! Mögen diejenigen, denen die Augen noch nicht aufgegangen sind, die neueste Schrift des H. v. Kuhn zum Gegenstande einer wiederholten aufmerksamen und gründlichen Prüfung machen! Insbesondere dürften ihnen jene Abschnitte zu empfehlen sein, wo eine Theorie von der Willensfreiheit, die ihren philosophischen Ursprung auf Leibnitz zurückführt, für augustinisch ausgegeben, und gelehrt wird, der große Kirchenlehrer dringe im Kampfe gegen die Pelagianer auf das Anerkenntniß eines Analogon der von den Manichäern gelehrten beiden Naturen (S. 387.); sowie jene, wo diese moderne Theologie sich mit ihrer protestantischen Schwester auseinandersetzt, und die Lieblingslehre der modern protestantischen Theologie von dem Angelegtsein des Uebernatürlichen in der ethischen Natur des Menschen (Vgl. Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie S. 795 ff.) für katholische, resp. thomistische Lehre erklärt wird. (Kuhn, die Lehre v. d. Gnade S. 303 ff. u. S. 309.) —

Die Kritik wird auch in dieser Schrift Mängel finden. Solche jedoch, die zunächst in äußeren Ursachen ihren Grund haben, möge sie dem Verfasser nachsehen. Es war z. B. bei der ungemein großen Entfernung vom deutschen Vaterlande, seinen Bibliotheken und literarischen Hülfsmitteln unmöglich, die Lehre des Bannez, auf die sich H. v. Kuhn bezüglich der Urgnade beruft, urkundlich zu erheben. Für die wesentliche Richtigkeit der Auffassung der thomistischen Lehre dürfte sich indessen hieraus kaum ein Nachtheil ergeben haben. Denn gesetzt auch, Bannez und andere Thomisten wendeten jenen Ausdruck: „mediante dispositione liberi arbitrii" auf den Empfang der Urgnade an, so verstehen sie dies, wie jeder Kenner des späteren Thomismus zugeben wird, dahin, daß jener Akt nur in genere causae materialis der heiligmachenden Gnade vorausgehend gedacht werden darf, daß er aber von dieser letzteren in genere causae efficientis bedingt zu denken ist (Cfr. *Billuart*, tract. de poenit. diss. IV. art. III. §. II. Inst. 4.), d. h. auf der heiligmachenden Gnade als seinem Princip beruht: eine Lehre, die von der Kuhn'schen Annahme einer positiven natürlichen Empfänglichkeit des ursprünglichen Menschen für die übernatürliche Gnade toto coelo verschieden ist.

Saratow, im April 1870.

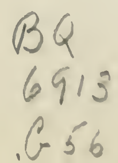
Einleitung.

Die Frage, deren Lösung diese Abhandlung versucht, ist folgende: Lehrt die alte, insbesondere thomistische Theologie, abgesehen von der physica praemotio, eine physische Wirkungsweise der Gnade? Diese Frage, an sich schon von tiefgreifender Bedeutung, bildet den eigentlichen Kernpunkt der theologischen Controverse unserer Tage. Die jüngste Schrift eines unserer bedeutendsten Theologen beschäftigt sich mit ihr[1]). Unsere Abhandlung wird an diese Schrift anknüpfen und ihrem Gange folgen. Wir unterscheiden von der Hauptfrage eine mit ihr zwar zusammenhängende, keineswegs aber identische, die man mit jener nicht zusammenwerfen darf, nämlich die Frage: utrum participatio divinae *naturae* per gratiam sit physica? Unterschied wie Zusammenhang dieser zwei Fragen wird aus dem Verlaufe unserer Untersuchungen erhellen.

Als die naturgemäßeste Methode erschien die folgende. Zuerst mußten die positiven Stützpunkte, die man für die ausschließlich moralische Wirkungsweise der Gnade in der alten, insbesondere thomistischen Theologie gefunden zu haben glaubte, entkräftet werden. Alsdann mußte aus den theologischen und philosophischen Fundamenten der thomistischen Lehre nachgewiesen werden, daß für eine solche Auffassung überhaupt kein Raum in ihr sich finde. Damit war die ausführlichere Darstellung dieser Lehre hinreichend vorbereitet, und konnte sich deren Vertheidigung um so kürzer fassen, als eine Umdeutung im entgegengesetzten Sinne durch die Beziehungen, in welche sie nach den verschiedensten Seiten hin zum Lehrganzen gebracht worden, fast zur Unmöglichkeit gemacht war.

Von dieser apologetischen Rücksicht geleitet, hatten wir zwei Aufgaben zu lösen; erstens zu zeigen, daß die alte Theologie einen

1) Die christliche Lehre von der göttlichen Gnade von Dr. J. Kuhn. 1868.



positiven, moralischen Anknüpfungspunkt der Gnade nicht anerkenne, da ihr gerade das, was man als solchen geltend machen will, die integritas naturae selbst, als ein donum superadditum gilt. In dieser Beziehung mußte insbesondere die Lehre des heiligen Thomas aus ihrem Zusammenhange erhoben werden. Zweitens war zu zeigen, daß nach der übereinstimmenden Lehre der Theologen die göttliche Gnadeneinwirkung und die ihr entsprechende Wirkung nicht bloß eine moralische, sondern zugleich und vor Allem eine physische ist. Zu diesem Behufe mußte der Begriff einer moralischen Einwirkung im Sinne der von uns bekämpften Auffassung der Gnade klar gestellt werden, um im Gegensatze dazu den Ausdrücken physisch, real eine feste Grundlage zu geben. Die Gelegenheit hiezu verschaffte die Behandlung der thomistischen Lehre de gratia intellectus, weßhalb der bezügliche Abschnitt den Wendepunkt unserer Darstellung bildet.

Wenn wir in diesem Versuche gegen einen der hervorragendsten und geistvollsten Vertreter der dogmatischen Wissenschaft polemisiren, so geschieht das ohne Verletzung der aufrichtigen Achtung, die wir dem glänzenden Scharfsinn und außerordentlichen literarischen Verdienste dieses Theologen schuldig zu sein glauben. Was uns die Feder in die Hand drückte, war die Ueberzeugung, daß seine Darstellung den erhabenen, von den älteren Theologen der Kirche einstimmig vertretenen Begriffen von der göttlichen Gnade, ihrem Wesen und ihrer Wirksamkeit nicht gerecht werde. Derselbe beginnt seine Darstellung der christlichen Gnadenlehre mit den offenbar die Grundanschauung zusammenfassenden Worten: „Die christliche Anschauung von dem Dasein und der Bestimmung des Menschen ist die supernaturalistische. Sie geht von der Unterscheidung der natürlichen und übernatürlichen Begabung des Menschen aus und erblickt in der letzteren die volle und vollkommene Realisirung der göttlichen Idee vom Menschen [1]." Verstehen wir diese Worte recht und ist mit dem Ausdruck „Idee" die in ihrer Vollkommenheit gedachte Natur gemeint, so stehen wir nicht an zu erklären, daß jene Auffassung des christlichen Supernaturalismus das Wesen desselben nicht einmal berühre, geschweige denn erschöpfe. Allerdings erhebt die übernatürliche Begabung die Natur zu ihrer idealen Vollkommenheit; sie erhebt aber — und hierin ist ihr auszeichnendes Merk-

1) S. a. a. O. S. 3.

mal und eigentliches Wesen zu suchen — darüber hinaus zur Theilnahme göttlicher Natur.

Eine solche Erhebung aber fordert noch einen andern als den moralischen Gnadenbegriff, sie ist ohne realen, physischen, den Geist zunächst in seiner Natur ergreifenden und unmittelbar das Subjekt nach der Doppelseite seiner Geistnatur, d. i. nach Erkenntniß und Wille afficirenden Einfluß nicht vollziehbar. Diese, der alten Theologie geläufige Auffassung des christlichen Supernaturalismus auch in unseren Tagen wieder zur allgemeinen Geltung zu bringen, haben tüchtige Kräfte zusammengewirkt; ihren Bestrebungen sucht sich der Verfasser der nachfolgenden Blätter durch eine möglichst gründliche Zurückweisung des Versuchs, ihnen die Autorität der scholastischen Theologie, insbesondere des heiligen Thomas zu entziehen, anzuschließen.

Möge seine unter zahlreichen Hindernissen unternommene und ausgeführte Arbeit ein wenn auch höchst bescheidener Beitrag werden zur allgemeineren Erkenntniß und Anerkennung der Herrlichkeit der göttlichen Gnade (Eph. 1, 6. in laudem gloriae gratiae suae)!

I.

Die natürliche Empfänglichkeit für die Gnade.

Die Frage ist, ob der heilige Thomas eine aktive natürliche Empfänglichkeit für die Gnade, wenn auch nicht ausdrücklich lehre, doch wenigstens nicht ausschließe?

Nach Kuhn (Das Natürliche und Uebernatürliche, S. 100.) berührt der englische Lehrer diese Frage unmittelbar in 1. 2. qu. 112. a 3. der theologischen Summe. Als Antwort stellt er den Satz auf: praeparatio hominis ad gratiam est a Deo sicut a movente, a libero autem arbitrio sicut a moto, d. h. die Vorbereitung auf die Gnade hat ein doppeltes Princip, die motio divina und das liberum arbitrium *motum*. Was versteht nun der heilige Thomas unter der motio divina, auf welche er als ihr Hauptprincip die Vorbereitung auf die Gnade zurückführt? Nach der Meinung Kuhn's: den concursus generalis causae primae cum causis secundis[1]).

1) Kuhn, das Natürliche u. s. w. S. 101.

Dagegen bemerkt Schäzler (Natur und Uebernatur S. 86): der concursus generalis sei etwas Natürliches, der Natur Geschuldetes, der heilige Thomas aber bezeichne das auxilium Dei moventis a. a. O. ausdrücklich als Gnade. Wir stimmen der letzteren Erklärung bei. Denn der heilige Lehrer beruft sich auf den vorhergehenden Artikel: Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est *art. praec.* praeparatio hominis ad gratiam est a Deo sicut a movente. In diesem Artikel (l. c. art. 2.) aber spricht er folgenden Grundsatz aus: Si loquamur de gratia secundum quod significat auxilium Dei moventis ad bonum, sic nulla praeparatio requiritur ex parte hominis quasi praeveniens divinum auxilium, sed potius *quaecunque praeparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum.* Die motio divina, von welcher der dritte Artikel der angeführten Quästion spricht, ist sonach dasselbe, was im zweiten Art. auxilium Dei moventis genannt wird, d. h. die aktuelle Gnade. Nicht anders erklärt den heiligen Thomas seine Schule. So Billuart[1]). Er versteht die oben aus art. 3. angeführten Worte nicht von dem concursus generalis, sondern von der Gnade; denn er nimmt an, der heilige Thomas behandle an dieser Stelle *ex professo* die Frage: Utrum homo se possit praeparare ad gratiam sine *gratia?*

Die Richtigkeit dieser Erklärung ergibt sich überdies aus zwei anderen Gründen: 1) aus dem Contexte der Stelle, 2) aus dem Geiste und Zusammenhange der thomistischen Lehre überhaupt.

Was das erste betrifft, so würde Thomas der Kuhn'schen Interpretation zufolge lehren, die Gnade werde einer cum concursu Dei generali vollbrachten Handlung mit Nothwendigkeit gegeben, was deshalb nicht angeht, weil der concursus generalis die Kraft und Bedeutung einer Handlung nicht erhöht, vielmehr selbst zu beurtheilen ist nach der Handlung, zu der er verliehen wird. Aus diesem Grunde ist der concursus generalis oder naturalis nicht geeignet, einen nothwendigen Connex zwischen einer menschlichen Handlung und der göttlichen Gnade herzustellen. Ein solcher Zusammenhang, der als nothwendiger, offenbar ein innerer sein müßte, kann nur zwischen Principien stattfinden, die derselben Ordnung angehören, was bezüglich der Gnade einerseits und dem con-

1) *Billuart,* Cursus Theolog. Tract. de gratia, diss. 3. art. 7. Ed. Venet. 1787, t. 2. p. 282.

cursus naturalis andererseits entschieden nicht der Fall ist. Dies führt uns zur Erwägung des zweiten unserer Gründe, nämlich des Geistes und Zusammenhanges des thomistischen Lehrganzen. Der Grund, warum jede Disposition auf die Gnade von der Gnade ausgehen muß, liegt in der Uebernatürlichkeit der Gnade. Die Disposition für eine Form gehört nach St. Thomas derselben Ordnung an, wie die Form, für deren Aufnahme sie disponirt. Nähme man nun eine natürliche Disposition für die Gnade an, so läge der Keim, die erste Anlage des Uebernatürlichen in der Natur, d. h. das Uebernatürliche wäre dies nicht mehr, was sich widerspricht. Dieses metaphysische Princip ist es, durch welches der heilige Thomas die absolute Gratuität der Gnade beleuchtet. Dasselbe leitet ihn bei dem Ausspruch: Agens infinitae virtutis non exigit materiam vel dispositionem materiae, quasi praesuppositam ex alterius causae actione; sed tamen oportet, quod secundum conditionem rei causandae in ipsa re causet et materiam et *dispositionem debitam ad formam*[1]). Daß jede natürliche Disposition einer ganz anderen Ordnung angehört, als die Gnade, lehrt St. Thomas a. a. O. ausdrücklich: Donum gratiae excedit omnem praeparationem virtutis humanae[2]). Die Schule drückt diesen Gedanken in folgender Form aus: Omnis dispositio tam remota, quam proxima debet habere quandam proportionem cum gratia supernaturali, ad quam disponit; actus autem mere naturales nullam habent proportionem cum gratia supernaturali[3]).

Kann demnach keine natürliche Willensthätigkeit als Disposition für die Gnade gelten, so bleibt allein jene Empfänglichkeit übrig, welche die Theologen potentia obedientiae nennen, und die im Grunde nur die begriffliche Fassung ist für das Augustinische: *posse* habere fidem *naturae* est hominum.

In diesem Punkte herrscht unter den Theologen Uebereinstimmung. Dies beweist selbst die von Kuhn angeführte Lehre des Molinisten Ripalda[4]). Derselbe gibt dem Gedanken des heiligen Thomas insofern Ausdruck, als nach ihm die dispositio negativa, die er zuläßt, auf die Gnade nicht vorbereitet congruitate dispositionis *intrinseca*. Damit ist eingeräumt, daß die Gnade jede

1) S. Th. l. c. art. 2. ad 3.

2) Ib. art. 3. c.

3) S. *Billuart*, l. c. p. 282.

4) Kuhn, das Natürliche u. s. w. S. 96.

praeparatio virtutis humanae schlechthin und entitativ übersteigt. Wenn Kuhn die Darstellungsweise Ripalda's complicirt und abstract findet, so mag das in seinem moralischen Gnadenbegriff seinen Grund haben, der ihm das Verständniß für die physische (oder wenn man will, metaphysische) Auffassung der Gnade seitens der Theologen verschließt.

II.

Fortsetzung.

Der Empfang der Gnade mediante dispositione liberi arbitrii.

Kuhn beruft sich für seine Lehre von der moralischen Wirkungsweise der Gnade auf die thomistische Doctrin von der Gnade der menschlichen Seele Christi und des ersten Menschen[1]). Betrachten wir die erstere. Wir werden uns überzeugen, daß diese Berufung nicht unglücklicher ausfallen konnte.

Die Stelle, in welcher Kuhn einen Anhaltspunkt für seine Lehre finden will, ist S. Th. 3. qu. 34. a. 3.[2]). Der heilige Lehrer führt hier aus, daß die Seele Christi in primo instanti suae conceptionis ad modum adultorum geheiligt worden sei. Das entscheidende Moment liegt nun offenbar in der Frage, worin der heilige Thomas das punctum comparationis zwischen der Heiligung Christi und der Heiligung der Erwachsenen erblickt. Die Antwort kann keine andere sein, als diese: Darin, daß in beiden Fällen

1) Kuhn, die christliche Lehre u. s. w. S. 26.

2) Es wird hier die Frage beantwortet: Utrum Christus in primo instanti suae conceptionis mereri potuerit? Die Stelle lautet vollständig: Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1. huj. quaest. Christus in primo instanti suae conceptionis sanctificatus fuit per gratiam. Est autem duplex sanctificatio: una quidem adultorum, qui secundum proprium actum sanctificantur; alia autem puerorum, qui non sanctificantur secundum proprium actum fidei, sed secundum fidem parentum vel Ecclesiae. Prima autem sanctificatio est perfectior, quam secunda; sicut actus est perfectior quam habitus, et quod est per se eo quod est per aliud. Cum ergo sanctificatio Christi est perfectissima (quia sic sanctificatus est, ut sit aliorum sanctificator) consequens est, quod ipse secundum proprium modum liberi arbitrii in Deum fuerit sanctificatus: qui quidem motus liberi arbitrii est meritorius. Unde consequens est, quod in primo instanti suae conceptionis Christus meruerit.

die Heiligung eine aktuelle ist, mit Bewußtsein und Freiheit sich vollzieht. Entschieden aber schließen die Worte des englischen Lehrers die Deutung von einer dispositio ad gratiam seu sanctificationem aus.

Begründen wir unsere Erklärung! Jede Disposition geht wenigstens sachlich demjenigen voraus, wozu sie disponirt; sie wäre ja nicht Disposition, weil sie unter der entgegengesetzten Annahme zu Nichts disponirte. Geht nun, fragen wir, der actus liberi arbitrii, von dem a. a. O. die Rede ist, der Heiligung in diesem Sinne, d. i. sachlich, wenn auch nicht zeitlich, voraus? Er geht ihr und kann ihr nicht vorausgehen, weder in diesem, noch in einem andern Sinne, weil er nach des heiligen Lehrers ausdrücklicher Erklärung ein actus meritorius ist: »Unde consequens est, quod in primo instanti suae conceptionis Christus *meruerit.*« Der heilige Thomas spricht also nicht von einem dispositiven, sondern von einem meritorischen Akte. Was aber ist der Terminus dieses Verdienstes? Die Heiligung selbst kann dieser Terminus nicht sein, denn, wie der englische Lehrer im ersten Artikel derselben Quästion lehrt, abundantia gratiae sanctificantis animam Christi *derivatur ex ipsa Verbi unione.* So wenig aber die unio hypostatica ein Gegenstand des Verdienstes für die Seele Christi sein konnte, so wenig konnte es die unmittelbar aus ihr fließende Gnadenfülle dieser heiligsten Seele sein, es sei denn wir wollten dem heiligen Thomas eine Lehre zuschreiben, die er ausdrücklich von sich weist[1]) und die den heiligen Augustin zu dem Ausruf veranlaßt: Quis non dico Christianus, sed insanus haec dicat[2])?

Doch der heilige Lehrer läßt uns über den Terminus dieses Verdienstes nicht im Zweifel, er besteht in der gloria immortalitatis, welche Christus in primo instanti suae conceptionis verdiente. Ib. ad 3.

Fassen wir das Resultat des Gesagten zusammen, so berechtigt die Lehre des heiligen Thomas zwar von einer Heiligung Christi mediante libero arbitrio, d. h. von einer aktuellen, freithätigen Heiligung zu sprechen, nicht aber von einer Heiligung mediante *dispositione* liberi arbitrii. Der heiligste erste Willensakt der Seele Christi ist nicht eine Disposition, womit sie die Gnade em-

1) S. Th. 3. q. 2. art. 11. Utrum unionem Verbi incarnati aliqua merita praecesserint.

2) Lib. de praedest. sanct. c. 15.

pfängt, sich aneignet, und auf der die Letztere wie auf ein Fundament sich aufbaut, sondern ein verdienstlicher Akt, der in der Gnade als seinem Principe wurzelt.

Die Berufung auf die thomistische Christologie gibt uns willkommenen Anlaß, auf die christologische Basis der christlichen Gnadenlehre einen Blick zu werfen.

Die Seele Christi ist nach der übereinstimmenden Lehre der Theologen und Väter unmittelbar geheiligt und heilig durch die Vereinigung mit dem Verbum. Die Salbung der Menschheit ist die Gottheit, sagt Gregor von Nazianz von Christus, und Johannes von Damaskus wiederholt seine Worte. Dieses Fundament der Gnade Christi ist nun offenbar ein reales, physisches, denn nach dem Concil von Chalcedon ist die hypostatische Vereinigung ἕνωσις φυσική. Sollte nun nicht, was vom Haupte gilt, in untergeordneter Weise auch von den Gliedern gelten können?

Wir haben nunmehr auch den richtigen Gesichtspunkt gewonnen, um die thomistische Lehre von der ursprünglichen Gnade und deren freithätigem Empfange von Seite des ersten Menschem verstehen zu können. Wir werden uns auf diesem Wege noch mehr überzeugen, mit welchem Rechte Kuhn seine Lehre von der Ergreifung der Gnade mediante *dispositione* liberi arbitrii wie etwas Bewiesenes und mit der thomistischen Lehre Uebereinstimmendes behandelt[1]).

Kuhn erblickt in der vom heiligen Thomas gelehrten natürlichen Neigung zum Guten die lebendige und positive Empfänglichkeit für die Gnade[2]). Ohne dieses natürliche Organ, diese bereitwillige Annahme wäre die letztere ein bloßes kaltes, passives Geschehenlassen! Sehen wir zu, ob es in der That sich so verhält. Kuhn beruft sich auf die Thomisten. Wir wählen uns den einfachen und klaren Billuart. Derselbe vergleicht die ursprüngliche Gnade und ihre Wirksamkeit mit der gratia medicinalis und spricht sich bezüglich der Nothwendigkeit einer Disposition für die Urgnade dahin aus: Terminus gratiae primi status fuit imago Dei homini perfecte impressa, inquantum perficiebatur status viatoris, unde statim profundebat omnes perfectiones statui viatoris non repugnantes *nulla dispositione ex parte subjecti requisita*[3]).

---

1) Kuhn, die christl. Lehre u. s. w. S. 67.
2) A. a. O. S. 25.
3) Diss. praeamb. II. art. 1. §. 3. l. c.

Wenn daher Bannez mit den meisten Thomisten lehrt, quod angelo et homini data est gratia in ipsa creatione *modo adultorum*, so ist das nicht von einer Disposition auf die Gnade zu verstehen, sondern von aktueller, in einem bewußten und freien Akte vollzogener Heiligung. Es darf also das modo adultorum auch hier nicht durch »mediante dispositione liberi arbitrii,« wohl aber, wenn man will, durch »mediante libero arbitrio« erklärt werden. Der erste Akt des neugeschaffenen, in den status gratiae erhobenen Vernunftwesens, der zusammenfiel mit dem ersten Augenblicke seines Daseins, war der gläubige und liebende Aufblick des Adoptivkindes nicht bloß zum Schöpfer und Herrn, sondern zum liebenden Vater und Freunde, der sein Geschöpf über alle Ahnung und ohne sein Verdienst in die Heimlichkeit seines innersten Lebens zog [1]). Dieser erste Akt war nicht dispositiv, sondern meritorisch [2]), hatte also die Gnade zu seinem Princip. Selbst die gefallenen Engel traten mit einem solchen Akte in das Dasein, setzten aber sofort durch die Sünde ihrer Seligkeit ein Hinderniß, praecedens meritum mortificantes [3]).

In demselben Sinne geschieht es, wenn Thomas sagt, der erste Mensch habe im Augenblick seiner Schöpfung der Gnade zugestimmt S. Th. 1. q. 95. a. 1. ad 5. Kuhn beruft sich, wie leicht begreiflich, auf diese Stelle [4]) und sie erscheint auch uns wichtig, um nicht zu sagen auffallend genug, um sie in sorgfältige Erwägung zu ziehen. Der hier beantwortete Einwurf geht von dem allgemeinen Grundsatze aus, daß das Bewegte früher sein müsse als die Bewegung. Dem freien Akte, — wird geschlossen — womit der Wille der Gnade zustimmt, muß also die Existenz des Zustimmenden vorausgehen: consensus in gratiam esse non potest *nisi prius existentis*, das will sagen: die Existenz müsse auch zeitlich der Zustimmung vorausgehen und die Gnadenertheilung könne deßhalb nicht in primo instanti creationis erfolgt sein. Wenn darauf der heilige Thomas entgegnet, der Willensakt sei kein Continuum, es hindere also nichts, daß der Mensch in primo instanti suae creationis der Gnade zugestimmt habe, so behauptet er damit nur, daß die Existenz blos logisch, nicht zeitlich früher sein müsse als der

1) S. Th. 1. 2. q. 110. art. 1.

2) S. Th. 1. q. 63. art. 5. ad 3. et 4.

3) Ib. ad 4. Wir kommen auf diesen schwierigen Gegenstand später noch einmal zurück.

4) Jedoch erst nachträglich S. 304. Anm. in „die christl. Lehre u. s. w.“

Empfang der Gnade und die Zustimmung zu ihr. Ueber das Verhältniß des Gnadenempfanges und der Zustimmung zur Gnade ist damit noch gar nichts entschieden. Am allerwenigsten aber sagt hier Thomas, was er nach Kuhn sagen müßte, die Zustimmung des Willens sei in Form einer moralischen Empfänglichkeit sachlich, nicht zeitlich früher als der Gnadenempfang und so die Grundlage und Bedingung desselben. Was aber der englische Lehrer hier unentschieden läßt, nämlich das Verhältniß des ersten Aktes zur Gnade, darüber gibt er an anderen Stellen die unzweideutigsten Erklärungen die dahin gehen, daß jener Akt der Zustimmung ein Werk Gottes, d. i. der Gnade war, also gerade umgekehrt die Gnade zu seiner Voraussetzung hatte, nicht selbst ihre Voraussetzung bildete [1]).

War aber die Annahme der Gnade alsdann nicht ein passives kaltes Geschehenlassen von Seite des Geschöpfes? Keineswegs! Und wir brauchen den Grund hiefür nicht in seiner Natur, in irgend einer natürlichen (moralischen) Disposition zu suchen. Die Bürgschaft dafür, daß dieser Akt jenen begnadigten Geschöpfen ganz eigen war und ihnen so ganz von Herzen ging (die christl. Lehre u. s. w. S. 73) möge uns der heilige Thomas kennen lehren! Er frägt: Utrum voluntas divina necessitatem rebus volitis imponat? [2]) und gibt die Antwort, es wäre nicht angemessen, den Grund für das Gegentheil in den causis secundis zu suchen; derselbe liege vielmehr in der Efficacität des göttlichen Willens: Cum voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur, quod fiant ea, quae Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult.

Nach thomistischer Lehre wird die Gnade allerdings auch mediante *dispositione* liberi arbitrii ertheilt, jedoch nur die Recht=

---

1) Wir lesen bei Kuhn a. a. O. S. 25 Folgendes: Schon als Vernunftwesen mit freiem Willen könnte man sagen, ist der Mensch für die Gnade empfänglich, denn als solches ist er im Stande, das Nahen des unmittelbaren Lichtes zu erkennen und der besonderen göttlichen Liebe seine Zustimmung zu geben. Nehmen wir aber vollends hinzu u. s. w. Nach thomistischer Ansicht kann das Vernunftwesen als solches für die Erkenntniß des Nahens des unmittelbaren Lichtes empfänglich gemacht werden; ist dies aber nicht schon von Natur. Denn die Fähigkeit Deum immediate attingendi kann das Geschöpf nur per participationem supernaturalem, nicht aber von Natur besitzen. In jenen vorigen Worten offenbart sich die ganze Kluft, die Kuhn's Lehre von der thomistischen trennt, und die sich durch das Aufgebot aller Interpretationskunst nicht überbrücken läßt.

2) S. Th. 1. q. 19. a. 8.

fertigungsgnade und auch sie nur den Erwachsenen. Und selbst in diesem Falle beruht dies nur auf einer gewissen Congruität, nicht auf innerer, von der Natur des empfangenden Subjektes oder der zu empfangenden Gnade geforderter Nothwendigkeit [1]). Endlich ist die zur Rechtfertigung der Erwachsenen erforderliche Vorbereitung eine übernatürliche, nicht eine natürliche.

III.

Fortsetzung.

Die Lehre des heiligen Thomas von der natürlichen Neigung des Willens zur Tugend.

Kuhn sucht in dieser Lehre [2]) einen doppelten Stützpunkt: 1) für seine Theorie von der Freiheit, 2) für seine Lehre von der moralischen Wirkungsweise der Gnade. Die Beurtheilung insbesondere des ersten dieser zwei Punkte verlangt, unsere Aufmerksamkeit auf die Bedeutung zu richten, welche nach Kuhn der Theorie von der Freiheit in der Gnadenlehre zukömmt. Nach seiner Ansicht entscheidet der Freiheitsbegriff über das richtige Verständniß der christlichen Lehre von der Gnade. Er hält es deshalb für seine Aufgabe, diejenige Auffassung dieses Problems herauszustellen, die der kirchlichen Gnadenlehre zu Grunde liegt und ihr Verständniß bedingt. Ein bestimmter Gnadenbegriff — will Kuhn sagen — verlangt einen entsprechenden Freiheitsbegriff. Der nach Maßgabe des Kuhn'schen Gnadenbegriffs entworfene Freiheitsbegriff ist nun dieser [3]). Die Freiheit als Indifferenz gefaßt, gibt noch nicht ihren vollen Begriff, sondern enthält erst dessen allgemeine noch abstracte Grundlage.

---

1) *Billuart,* de gratia diss. 6. art. 3. l. c. p. 312.

2) Wir bemerken schon hier, daß Kuhn durchweg die thomistische Neigung zum Guten gleichbedeutend nimmt mit dem, was die Theologen Integrität der Natur nennen. So z. B. a. a. O. S. 274, wo er sonderbarer Weise gegen Suarez bemerkt, die Neigung des Willens ad bonum rationis dürfe nicht als donum superadditum betrachtet werden. Wer hat dies je gethan? Die Integrität besteht nicht in der Neigung des Willens zum Guten, sondern in der überwiegenden Neigung, einem gewissen vigor rationis, der im ersten Menschen allerdings ein bonum superadditum war. Die natürliche Neigung zum Guten besitzt der Mensch auch jetzt noch, Röm. 7, 19. Durch diese Unterscheidung allein wird der Kuhn'schen Berufung auf Thomas aller Boden entzogen.

3) Dogmatik, 1. Bd. 2. Aufl. S. 924.

Den vollen, concreten Begriff der Freiheit erhält man erst dann, wenn man sie faßt als das Vermögen des Willens sich auf Neigung und Beweggründe hin, wie sie ihm durch seine innere Beschaffenheit nahegelegt sind, zu bestimmen. Erst durch Aufnahme dieses Momentes wird die Freiheit von grundloser Willkühr unterschieden. Er versteht dies so, daß erst durch die Neigung die Willensentscheidung zu etwas Begründetem, dem Causalitätsprincip Entsprechendem werde und stimmt deshalb der Ansicht Leibnitz's bei, daß der Wille immer der Neigung und im Kampfe von Neigungen der überwiegenden folge.

Wir enthalten uns einer eingehenderen Prüfung dieser Theorie, die den Rahmen unserer Abhandlung weit überschreiten würde. Nur das Eine wollen wir bemerken, daß der Leibnitz'sche Freiheitsbegriff von Kleutgen im Namen der Theologie der Vorzeit als deterministisch zurückgewiesen[1]) und von dem neuesten Geschichtschreiber der Leibnitz'schen Philosophie als entschiedener Determinismus charakterisirt worden ist[2]).

Doch können wir uns nicht versagen, eine dogmengeschichtliche Bemerkung beizufügen, welche die Auffassung der pelagianischen Irrlehre betrifft. Kuhn erblickt den Grundirrthum des Pelagianismus in seinem Freiheitsbegriff. Uns scheint derselbe, und wir glauben hierin mit der Mehrzahl der Theologen übereinzustimmen, in der Verkennung des christlichen Supernaturalismus zu liegen. Dem Pelagius fehlte das Verständniß der apostolischen Worte: Vita aeterna est gratia. Der triftigste Beweis dafür, daß nicht der Freiheitsbegriff des Pelagius die Grundlage seiner Irrthümer sein kann, scheint uns darin zu liegen, daß der Molinismus, dessen Freiheitsbegriff von Leibnitz als indeterministisch, somit als derselbe, wie nach Kuhn der pelagianische, bezeichnet wird[3]), sowohl den Pelagianismus als den Semipelagianismus zu vermeiden weiß. Der Grund aber dafür,

---

1) Theologie der Vorzeit 1. Bd., 1. Aufl., S. 257. Wir werden jedoch noch öfter auf diese Kuhn'sche Theorie stoßen. Denn sie durchdringt (wenn auch in verschiedenen Formen und Ausdrücken, z. B. der Form des Persönlichkeitsbegirffes) die theologisch-philosophische Gesammtanschauung Kuhn's und bildet das punctum saliens seiner Lehre.

2) Kuno Fischer, Leibnitz und seine Schule S. 595 ff.

3) *Theodicée,* p 1 n. 48. Daß dem indessen nicht so ist, die Molinisten vielmehr keinen anderen Freiheitsbegriff als die übrigen Theologen aufstellen, leidet für uns keinen Zweifel. Anders stellt sich die Sache, wenn man nicht auf die Freiheits-, sondern auf die Concurstheorie reflectirt.

daß das molinistische System beiden Irrthümern entgeht, liegt in der Anerkennung und entschiedenen Aufnahme des Begriffs des Uebernatürlichen, wie wir im weiteren Verlaufe unserer Abhandlung sehen werden. Wir verstehen indessen vollkommen, warum Kuhn dieses System, das eine Determination des Willens in jedem Sinne von sich weist, von seinem Standpunkt aus für eine abstracte und künstliche Form des alten Semipelagianismus hält.

Im Streite gegen jene Irrthümer handelte es sich vor Allem nicht um die Natur der Freiheit, sondern darum, ob in Bezug auf den Heilszweck der natürliche Wille das zureichende, oder wenigstens das entscheidende, ausschlaggebende Princip sei. Pelagius bejahte dies, der h. Augustin, als treuer und speciell berufener Wächter des depositum fidei verneinte es, und vertheidigte, daß der natürliche Wille in Absicht auf das Heil völlig ohnmächtig sei, und alles von ihm aus eigener Kraft Vollbrachte in keinem Verhältniß zu demselben stehe, daß das ewige Leben von seinem leisesten Anfang bis zu seiner Vollendung durchgängig ein Werk der Gnade sei, das sie jedoch durch den Willen und mit ihm, nicht gegen und ohne ihn vollbringe. Die schlechthinige Uebernatürlichkeit (vita aeterna gratia Dei) war der leitende Gedanke des großen Kirchenlehrers, den er in seiner ganzen Strenge festhielt, ohne daß er deshalb die natürliche Ordnung verkannte[1]). Allerdings kam Pelagius gegenüber auch die natürliche Ordnung und das Verhältniß Gottes zu ihr in Frage, aber auch in dieser Beziehung bildete nicht so fast der Freiheitsbegriff den Streitpunkt, sondern das Verhältniß der Freiheit zur absoluten Causalität, oder die Auffassung des concursus divinus. Pelagius nämlich lehrte mit Origenes[2]), daß Gott das Wollen und Vollbringen schon dadurch in uns wirke, daß er das Können, d. h. das Willensvermögen verleihe. Quod possumus, äußert sich Pelagius bei Augustin (de gratia Christi c. 4.) omne bonum facere, dicere cogitare illius est, qui hoc posse adjuvat: quod vero bene vel agimus vel loquimur, vel cogitamus, nostrum est. — Quod loqui possumus Dei est, quod vero bene vel male loquimur, nostrum est. — Quod possumus videre oculis, nostrum non est: quod vero bene vel male

---

1) Die schlagendste Stelle, die sich in dieser Hinsicht bei Augustin findet, ist wohl *de spiritu et litera* c. 27. 28. auf die sich deshalb auch in der Bulle Unigenitus bezogen wird.

2) *Norisius, Historia Pelagianismi* l. 1. c. 1.

videmus, hoc nostrum est. Origenes hatte sich, um denselben Gedanken auszusprechen, des Beispiels von der Hand bedient, die wir von Gott haben, und zum Guten wie zum Bösen gebrauchen können. Ar. p. c. 2. Somit wäre Gott in keinem anderen Sinne Urheber unseres guten Handelns, als er es des schlechten ist. Dieser Lehre gegenüber setzte der h. Augustin den Satz: Gott wirkt in uns nicht blos den Willen (als Vermögen, das posse), sondern auch den guten Willen, während das böse Wollen, insofern es dies ist, ganz und ausschließlich unser Werk ist. Nun könnte man versucht sein, in diesem Widerspruch des h. Augustin nichts Anderes als die Forderung einer tieferen Concurslehre zu sehen, derzufolge Gott noch in einem ganz anderen Verhältnisse zu unserem guten Handeln steht, als zu dem bösen, und wir in jenem noch weit mehr von Ihm abhängen, als in Bezug auf dieses. Allerdings vertritt der h. Augustin diese, vom heil. Thomas und dessen Schule mit Geist und Glück begrifflich fort- und durchgebildete Auffassung der göttlichen Mitwirkung, es ist jedoch damit sein Widerspruch gegen Pelagius nicht erschöpft; vielmehr ist in jener Bestimmung erst die allgemeine Grundlage seiner Gnadenlehre enthalten. Der große Lehrer geht nämlich sofort einen Schritt weiter und eine Stufe höher, und behauptet, das eigenthümliche Wirken der göttlichen Gnade bestehe in der allmächtigen Mittheilung der wirksamsten Kräfte, in der Einflößung der heiligen und reinen Liebe, in Folge deren der Wille recht geeignet werde zu einer Thätigkeit für das ewige Leben. Während der Wille unter jenem allgemeinen göttlichen Einflusse nur das ihm natürliche Gute wirkt, entzündet die Gnade in ihm jene höhere seine natürliche Willenskraft übersteigende *pietas, quae in aliam vitam transfert beatum* [1]). Erst durch diese Bestimmungen, die bei Augustin überall vorausgesetzt werden müssen, wenn er richtig verstanden werden soll, ist der Heilige der große und erhabene Lehrer des christlichen Supernaturalismus. Denn wo er von der absoluten Nothwendigkeit der Gnade zum Heile spricht, ist es überall dieser tiefere Begriff der göttlichen Mitwirkung, der seine Bestimmtheit von dem apostolischen „gratia Dei vita aeterna“ erhält, wovon er ausgeht und den er stillschweigend oder ausdrücklich voraussetzt.

Diesen geschichtlichen Thatbestand muß man sich gegenwärtig halten, wenn man die Fortbildung, welche die Augustin'sche Lehre

---

1) De spir. et lit. l. c.

in der Scholastik fand, wenn man insbesondere den physischen Gnadenbegriff der letzteren würdigen will.

Kehren wir nach dieser dogmengeschichtlichen Digression zu unserem eigentlichen Gegenstande zurück.

Unsere Frage nimmt jetzt, nachdem wir die Grundlinien der Kuhn'schen Freiheitslehre bezeichnet haben, die bestimmtere Fassung an: Schreibt der heil. Thomas der von ihm gelehrten natürlichen Neigung zum Guten (inclinatio naturalis ad virtutem) eine solche Bedeutung für den freien Willen zu, daß sie ihn über die grundlose Indifferenz erhebe? Ja und nein. Der menschliche Wille ist nicht indifferent, denn es ist ihm als einer potentia rationalis natürlich, das vernunftgemäße Gut, d. h. die Tugend zu wollen, nach ihr zu streben. Dieses natürliche Streben ist aber in dem thatsächlichen Zustand (d. h. sowohl naturae lapsae als auch naturae reparatae) im beständigen Kampfe mit der Sinnlichkeit[1]: Per amissionem justitiae originalis omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad bonum[2]). Die natürliche Neigung zum Guten ist also wenigstens im thatsächlichen Zustande nicht mehr die vorwiegende, den sinnlichen Trieb beherrschende Neigung; sie ist aber dies selbst nicht im Zustande der puren Natur; denn nach der Lehre des heil. Thomas ist die Herrschaft des geistigen Begehrens über den fleischlichen Trieb ein bonum naturae, quod per gratiam *superadditum* fuit[3]). Wie steht es nun bezüglich der Uebereinstimmung des heil. Thomas mit Kuhn? Nach dem letzteren ist der Mensch erst dadurch ein Ebenbild Gottes, und seine Freiheit ein concretes, reales Vermögen des Guten, daß die Neigung zum Guten (offenbar dem vernunftgemäßen, nicht zu jedem beliebigen) überwiegend ist, d. h. nach Kuhn ist das ein donum naturale oder naturae debitum, was nach Thomas ein donum naturae superadditum ist. Daß aber ein so gefaßtes Element nicht

---

1) Man darf nicht vergessen, daß das Streben nach der Tugend zunächst vom Geistwillen, der voluntas rationalis ausgesagt wird; da nun im Menschen, dessen Natur eine zusammengesetzte, sinnlich-vernünftige ist, auch ein sinnliches Begehren sich geltend macht, so entspinnt sich mit einer gewissen Nothwendigkeit ein Kampf, dem durch jenes Streben nach der Tugend noch keineswegs, wie Kuhn meint, die Spitze abgebrochen ist.

2) S. Th. 1. 2. qu. 85. a. 3.

3) Contra Gentes lib. 4. c. 52. n. 9. Vgl. Schäzler, Natur und Uebernatur. S. 239.

Bedingung der realen Freiheit sein kann, leuchtet von selbst ein, es sei denn, man wollte uns glauben machen, daß nach dem heiligen Thomas der Mensch noch nicht von Natur frei ist, sondern dies erst durch eine Gnadengabe werde.

Ueberdies ist es[1]), was kaum eines Beweises bedarf, nach der Lehre des heil. Thomas überhaupt nicht die Neigung, welche den Willensakt zu einem begründeten macht und ihn über die „bodenlose Willkühr" erhebt, sondern die deliberirte Willensentscheidung ist gerade darin und in Nichts anderem begründet, daß der Wille als ein Vermögen aktiver Indifferenz kraft seiner Macht sich selbst zu bestimmen, vorausgesetzt den aller geschöpflichen Thätigkeit prävenirenden göttlichen Impuls, für oder gegen die Neigung und zwar, falls er will auch gegen die vorwiegende, sich entscheidet[2]). —

Mit dem Gesagten ist auch unsere zweite Frage gelöst, ob der hl. Thomas diese Neigung als die natürliche Disposition für die Gnade fasse? Die Antwort ist, daß sie als überwiegende, herrschende Neigung im Sinne Kuhn's gedacht, selbst eine Wirkung der Gnade ist, durch welche die Natur in ihrer eigenen Sphäre vervollkommnet wird: bonum naturae, quod per gratiam superadditum fuit.

Der hl. Thomas lehrt zwar auch eine naturalis inclinatio ad virtutem, welche nicht auf die justitia originalis zurückgeführt werden darf. S. Th. 1. 2. qu. 85. a 2. Dieselbe ist aber eine erworbene, welche durch Tugendakte vermehrt, durch entgegengesetzte Akte vermindert wird[3]), sie ist aber nur als Anlage, Potenz, nicht als Habitus, erfüllte Potenz in der Seele ursprünglich. Der englische Lehrer läßt uns hierüber nicht im Zweifel. Er beruft sich S. Th. 1. 2. qu. 83. a. 1. auf Aristoteles Ansicht von dem Ursprung der Tugend in der Seele: alii dixerunt, quod secundum *aptitudinem* scientiae virtutes sunt in nobis a natura, non autem secundum perfectionem. Diese aptitudo hat ihren Grund theils in unserer specifischen, theils in der individuellen Natur. Was jene betrifft, so besteht sie in den Principien der praktischen Vernunft und in der dem Willen natürlichen Neigung zum bonum secundum rationem.

---

1) Abgesehen davon, daß nach Thomas die Neigung dem Willen von Natur nicht immanent, sondern durch das Objekt eingeflößt ist. Von diesem Punkte später.

2) Vgl. Kleutgen a. a. O. S. 269. Schäzler, Neue Untersuchungen, S. 229 ff.

3) Schäzler, Natur und Uebernatur. S 238.

Daß jene Principien und diese (ihnen correspondirende) Neigung nach der Ansicht des heiligen Thomas nicht im eigentlichen Sinne der Seele eingeboren sind, braucht für Kenner der thomistischen Psychologie kaum bemerkt zu werden. Nach thomistischer Lehre nämlich gibt es eine dem menschlichen Willen schlechthin immanente Neigung so wenig als eingeborene Ideen; die Bestimmtheit des Willens beruht nach ihr, wie die der Vernunft, auf dem vorgängigen Einfluß des Objekts. „Die natürliche Neigung zum Guten ist als Anlage im Willen" bedeutet deshalb nichts Anderes, als daß es dem Willen als einer voluntas rationalis näher liegt, das ihm eigenthümliche Objekt, d. i. das bonum rationis zu wollen und ihm vor dem bonum sensuum den Vorzug zu geben. Kuhn unterscheidet zwar auch [1]) zwischen Anlage zur Tugend und Tugend, er faßt aber jene Anlage wesentlich anders als der englische Lehrer, wie er auch die Anlage zur Erkenntniß ganz anders als dieser bestimmt. Wir werden auf diesen Gegenstand ausführlicher zurückkommen [2]).

Zugleich aber mit dieser ursprünglich als Anlage in der Seele vorhandenen Neigung zum bonum rationis, ja noch früher erwacht, da die menschliche Seele sich vom Sinnlichen zum Geistigen erhebt, die Neigung zum bonum sensuum und erst im siegreichen Kampfe jener mit dieser entwickelt sich die Tugend. Im status integritatis nun, wie der heilige Thomas häufig den Urstand bezeichnet, war einem solchen Kampfe vorgebeugt durch die in ihm zwischen den höheren und niederen Kräften gesetzte Harmonie.

Wir haben also mit dem heiligen Thomas eine zweifache Neigung zum Guten zu unterscheiden: eine erworbene, zu der die Anlage in den Principien der Natur liegt, die aber immer unvollkommen bleibt, weil sie den Widerspruch der Sinnlichkeit nie völlig überwältigt, und eine aus der Harmonie der Seelen- und Leibeskräfte hervorgehende, überwiegende, vollkommene. Die erstere konnte offenbar die natürliche Disposition ad gratiam originis nicht sein, da sie ja als habitus acquisitus, nicht als habitus naturalis zu denken ist; die letztere aber ist selbst eine Wirkung der Gnade, durch welche dem Menschen von vornherein und in vollkommener Weise das als habitus (infusus per accidens — possessive supernatu-

1) Kuhn, a. a. O. S. 267. 273.

2) Nach Suarez, der hierin nur der Lehre des heiligen Thomas folgt, besitzt die menschliche Seele überhaupt keinen Habitus, der ihr im Kuhn'schen Sinne natürlich wäre. S. Metaph. p. 2. Ed. Venet. 1751. pag. 383.

ralis) gegeben wurde, was er sich sonst (si creatus fuisset in puris naturalibus) im mühsamen Kampfe der widerstreitenden Kräfte hätte erwerben müssen. Diese vorwiegende Neigung nennen die Theologen, weil durch ihre Herrschaft alle Kräfte der Seele ihre rechte Richtung und Ordnung erhalten, donum integritatis und unterscheiden dieses donum von der eigentlichen übernatürlichen Gnade des Urstandes, dem donum elevationis.

Wenn daher Kuhn die überwiegende Neigung zur Tugend als die natürliche Disposition für die Gnade faßt, so leugnet er damit, daß die Integrität ein donum superadditum ist und tritt dadurch nicht blos mit dem heiligen Thomas, sondern mit fast allen Theologen in Widerspruch, die nicht blos, worauf er selbst in seinem neuesten Werke so stark dringt, den status gratiae sanctificantis vom status integritatis auf's Schärfste unterscheiden, sondern auch den status naturae purae vom status naturae integrae. Und wenn er schließlich in der Stelle aus dem Commentar zu den Sentenzen 2. sent. dist. 29. qu. unica a. 2: hoc tamen probabilius est etc. die Worte *ad deum conversus* von der natürlichen Neigung zum Guten, an welche die Gnade anknüpfen und in die sie sich eingeben soll, versteht [1]), so beruht das auf einem völligen Mißverständniß, da jene Worte wie eine Vergleichung mit S. Th. 1. qu. 95. a. 1. leicht lehren kann, nicht einmal von dem donum integritatis, sondern von dem donum elevationis zu verstehen sind.

IV.

Die Wirkungsweise der Gnade.

Kuhn legt das größte Gewicht auf die Unterscheidung von Gnadenwirkung und Wirkungsweise [2]). In Bezug auf die erstere lehrt er, daß sie den ganzen Menschen in seinem innersten und tiefsten Wesen in Anspruch nehme. Was aber die letztere anlangt, so betrifft sie den Punkt, in welchen sich die Gnade einsenkt, von welchem aus sie das Menschenwesen ergreift, um es bis in's Innerste zu erneuern. Um diese

---

1) Kuhn a. a. O. S. 26. Er erklärt conversus im aktiven, Thomas nimmt es im passiven Sinne. Obiger §. III. soll nur zur Orientirung dienen, alle darin angeregten Fragen werden wiederkehren und eine eingehendere Erörterung finden.

2) Kuhn a. a. O. S. 33.

für die Kuhn'sche Gnadenlehre principielle Unterscheidung zu stützen, wird die weitere von Natur und Persönlichkeit, oder Natur und Güte der Natur (als Princip der moralischen Persönlichkeit) zu Grunde gelegt. Kuhn also behauptet, um das Gesagte auf einen kurzen Ausdruck zu bringen: die Gnade erneuert die Natur (selbstverständlich ist von der individuellen Natur die Rede) mediante persona. Dem gegenüber lehrt die Scholastik mit dem heiligen Thomas: persona ad ea quae sunt supra naturam, ordinatur mediante natura [1]). Diesen Satz sucht zwar Kuhn in seinem Sinne zu deuten; er beruft sich aber für seine Erklärung nur auf die vermeintlich thomistische Lehre von der Ertheilung der Urgnade mediante *dispositione* liberi arbitrii, eine Berufung, deren völlige Grundlosigkeit aus dem oben von uns Nachgewiesenen zur Genüge erhellen dürfte [2]). Die Wirkungsweise der Gnade ist nach Kuhn eine moralische, und von dieser Ansicht aus bekämpft er die von Schäzler geltend gemachte physische, die doch in der That, wie auch wir uns überzeugen werden, von den alten Schulen einstimmig gelehrt wird.

Für diese moralische Wirkungsweise, der zufolge die Gnade an die natürliche (moralische) Güte des Menschen anknüpfen soll, sucht er vor Allem Stützpunkte in der Lehre der Theologen, insbesondere des heiligen Thomas, und zwar in ihrer Christologie, ihrer Lehre vom Urstand und in ihrer Psychologie. Wir haben diese Stützen eine um die andere fallen sehen.

Kuhn glaubt indessen eine viel höhere Autorität für sich in Anspruch nehmen zu dürfen, keine geringere als die des Concils von Trient [3]). Dasselbe lehrt, die Heiligung und Erneuerung des inneren Menschen geschehe per *voluntariam susceptionem* gratiae et donorum, und sei deshalb an eine vorgängige Disposition unseres freien Willens geknüpft. Der Zusammenhang der Kuhn'schen Lehre scheint zu verlangen [4]), daß die vom Concil geforderte Disposition jener natürlichen Bereitwilligkeit correspondire, die nach ihm den Anknüpfungspunkt für die Urgnade bildet. Demnach wäre die Vorbereitung auf die Rechtfertigung mittels der aktuellen Gnade im besten

1) Schäzler, Natur und Uebernatur, S. 138. Kuhn a. a. O. S. 34.
2) S. 10 ff.
3) Kuhn, a. a. O. S. 27.
4) Diese Zeilen wurden ursprünglich als Bemerkung zu S. 27. des Kuhnschen Werkes geschrieben, daher ihre vorsichtige Fassung. Kuhn lehrt jedoch, wie wir später sehen werden, das Obige auch ausdrücklich.

Falle als Wiedererweckung der natürlichen Güte aus Tod oder Erstarrung zu denken, eine Annahme, zu der wir uns unter keinen Umständen bekennen möchten [1]).

Wenn das Concil von Trient zunächst die Rechtfertigung des Erwachsenen im Auge hat [2]), so erklärt sich dies aus naheliegenden Gründen und hat mit der Kuhn'schen Theorie einer ausschließlich moralischen Wirkungsweise der Gnade Nichts zu thun. Vom Erwachsenen wird nun allerdings eine freie bewußte Aufnahme der Gnade (voluntaria susceptio gratiae et donorum) und somit eine moralische Vorbereitung gefordert. Dieses Erforderniß ist jedoch eine Eigenthümlichkeit der Erlösungsgnade, die man nicht so ohne weiteres allgemein auf die Gnade übertragen darf. Wir verweisen in dieser Beziehung auf die Erörterungen der Theologen über Einheit und Unterschied der Urgnade und der Erlösungsgnade [3]), sowie auf das sub II. von uns Gesagte [4]).

V.

Die physische Wirkungsweise der Gnade.

Wir scheiden von unserer Betrachtung jene physische Einwirkung oder Wirkungsweise der Gnade aus, welche die Thomisten annehmen, und der sie die Bezeichnung praemotio physica geben. Der physische Einfluß, von dem hier die Rede ist, bedeutet eine innere objectiv reale Veränderung der geistigen Vermögen (in actu primo, der Erkenntniß- und Willenskraft), durch welche sie, im Wesen bleibend, was sie waren, das zureichende Thätigkeitsprincip einer specifisch höheren, alle rein natürliche Kraft übersteigenden Wirksamkeit werden. Durch diese Bestimmung localisiren wir so zu sagen die Frage und beschränken sie auf die aktuelle Gnade und die

---

1) Gibt man nämlich die Uebernatürlichkeit der Disposition auf die Rechtfertigung preis, so läßt sich auch die der Rechtfertigung nicht mehr halten. Weiterhin, betrachtet man jene Disposition als die Wiedererweckung der natürlichen Güte, so muß man, um die absolute Nothwendigkeit der Gnade noch festhalten zu können, die natürliche Güte des Willens für völlig erstorben erklären.

2) Kuhn, a. a. O. S. 43.

3) *Billuart*, de gratia, diss. II. praeam. §. III.

4) M. s. oben. S. 10.

Habitus der Tugenden. Wir thun dies, um noch eine andere Frage auszuscheiden, die unter den Theologen controvers ist, nämlich ob die Gnade eine Theilnahme göttlicher Natur im physischen oder nur moralischen Sinne vermittle[1])? Diese Frage ist streitig, in der Beantwortung jener herrscht Uebereinstimmung unter den Theologen.

Zur besseren Uebersicht stellen wir bezüglich der so bestimmten physischen Wirksamkeit der Gnade folgende Fragen:

1. Wird eine solche von den scholastischen Theologen ausdrücklich und in dem angegebenen Sinne gelehrt?
2. Bildet sie in der That das Gemeinsame der verschiedenen Schulen?
3. Worin liegt der dogmatisch-theologische Grund dieser Lehre?
4. Welches ist das metaphysische Princip und psychologische Fundament derselben?
5. Welche Bedeutung kommt in dieser Beziehung der metaphorischen Sprache der Theologen und der heiligen Schrift zu?
6. endlich: Wie verhält sich die moralische Auffassung der Gnade zur thomistischen gratia intellectus?

1. Der Ausdruck oder die *quaestio de nomine*.

Die Zusammenstellung der aktuellen Gnade mit den eingegossenen Tugenden bei der Frage nach der Natur der Gnade und der Art ihrer Wirksamkeit wird kaum ein Theologe beanstanden, da die aktuelle Gnade als dispositio ad formam, als motus ad terminum keine von der heiligmachenden Gnade verschiedene Species ausmacht. Sie bewirkt vorübergehend, was die heiligmachende Gnade bleibend bewirkt.

Der von uns wiederholt angerufene Thomist Billuart stellt sich die Frage: Utrum gratia sanctificans sit formalis et physica participatio divinae naturae[2])?

Er antwortet: Einige Theologen halten diese Theilnahme für eine bloß moralische, welche in der Rechtheit des Willens und in

1) Hiemit widersprechen wir dem in der Einleitung Gesagten nur scheinbar; denn, was die Hauptsache ist, eine physische dispositio remota für die unmittelbare Anschauung Gottes sehen alle Theologen in der Gnade. Die Differenz betrifft nur die Theilnahme an göttlicher Natur im Unterschiede von realer Theilnahme an göttlicher Wirksamkeit (im Erkennen und Wollen durch Glaube und Liebe).

2) *Billuart*, l. c. diss. 4. art. 3. p. 288.

der Nachahmung der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit besteht, also in dem Sinne, in welchem solche, die Abraham im Glauben nachfolgen, Söhne Abrahams genannt werden. Er fährt hierauf fort: alii et *communius* dicunt esse participationem *physicam.*

Der Begriff einer physischen Theilnahme an der göttlichen Natur wird im Weiteren erklärt nicht im Sinne substantieller Naturgemeinschaft, sondern als eine Gemeinschaft per donum aliquod ab ipsa natura divina distinctum, eam analogice et imperfecte imitans ac exprimens.

Diese Lehre der Thomisten wird auch von Suarez getheilt; andere dagegen sind der Meinung, die heiligmachende Gnade könne nur dann als Theilnahme an der göttlichen Natur begriffen werden, wenn sie nicht als donum absolutum, sondern als ein reales Verhältniß, d. h. als das Band gedacht werde, welches die Lebensgemeinschaft mit dem heiligen Geiste vermittelt. Diese Frage liegt jedoch außerhalb unserer Aufgabe. Was uns hier interessirt, sind die Gründe, welche Billuart für die von ihm adoptirte thomistische Ansicht vorbringt. Wir bemerken, daß Billuart von der thomistischen Auffassung der heiligmachenden Gnade als der von der caritas infusa verschiedenen die Wesenheit selbst ergreifenden Wurzel der eingegossenen Tugenden ausgeht. Von diesem Standpunkte aus argumentirt er unter Anderem in folgender Weise: Effectus et finis gratiae sanctificantis, quatenus est participatio divinae naturae, sunt reales et physici. Ergo et ipsa participatio: causa enim cujus effectus et finis sunt reales et physici, est realis et physica. Prob. Ant. Effectus gratiae sanctificantis, ut est participatio divinae naturae, sunt virtutes supernaturales, quae ad illam sequuntur ut proprietates; finis est visio beatifica: atqui hae virtutes et ista visio sunt reales et physici. Ergo. Dieser Theologe lehrt also ausdrücklich die physische Beschaffenheit und Wirksamkeit der Gnade, ja noch mehr, er setzt dieselbe als eine Grundlage voraus, die von Niemand bestritten wird, und deßhalb mit Fug und Recht als Prämisse für seinen Beweis zu gebrauchen ist. Die physische Wirksamkeit der Gnade steht ihm und den Theologen seiner Zeit außer Frage. Controvers ist nur, ob die heiligmachende Gnade eine physische Theilnahme der göttlichen Natur ist, wie ihre Wirkungen, die Tugenden, zugestandener Maßen eine physische Theilnahme der göttlichen Attribute sind[1]). Es wird wohl

1) L. c. Per naturam divinam intelligimus id, quod in Deo concipitur

kaum Jemanden beifallen, einzuwenden, Billuart spreche als Thomist von der *praemotio physica;* dafür aber entgegnet uns Kuhn: Allerdings findet sich das Wort, der Ausdruck, ob aber auch der Gedanke, der Sinn, den man heutzutage damit verbindet[1])?

Um hierauf zu antworten, beziehen wir uns auf einen Ausspruch Kuhn's in seiner neuesten Schrift. (S. 58, 59.) Er glaubt nämlich, den Gegensatz zu der von Schäzler vertretenen physischen Auffassung der Gnade nicht schärfer markiren zu können, als dadurch, daß er die Liebe, die schöpferischer Grund der Natur ist, als Liebe Gottes des Schöpfers, die Liebe aber, die Grund ist der Gnadenordnung, als die Liebe Gottes des vorsehenden Vaters faßt[2]). Wenn dem so ist, dann muß die entgegengesetzte Bestimmung ebenso entschieden die gegentheilige Auffassung in sich enthalten, d. h. die entsprechende Auffassung wird die physische sein. Bei dem erwähnten Theologen nun begegnen wir derselben in der That. Er führt die Gnade auf den Schöpfer zurück: Gratia status

---

ut radix divinarum perfectionum, et principium radicale divinarum operationum, scilicet se ipsum intuitive videndi, se ipsum amore beatifico diligendi, omnia extra se propter se faciendi. Atqui *gratia sanctificans hanc fontalem et primitivam Dei perfectionem physice imitatur et exprimit.* Ergo. Prob. min. Homo justus vi gratiae sanctificantis radicaliter disponitur et propendet in Deum intuitive videndum, in ipsum amore beato diligendum, et ad omnia propter ipsum facienda: insuper est radix virtutum infusarum, quae sunt divinorum attributorum imagines et participationes. Ergo. Conf. 1 Sic gratia participat naturam divinam, sicut alia dona participant divina attributa. Atqui *alia dona participant proprie et physice divina attributa*: sic caritas proprie participat divinum amorem, lumen gloriae, divinum lumen, gloriam sanctorum, ipsam Dei gloriam et beatitudinem, Joan. 17. Ego claritatem, quam dedisti mihi dedi eis. Ergo. Conf. 2 . . . folgt die schon oben S. 22 mitgetheilte Stelle.

1) Kuhn, a. a. O. S. 376.

2) Kuhn hätte den Grundgedanken seiner Gnadenlehre in der That nicht schärfer fassen können; er hat aber eben damit ihren Widerspruch gegen die alte Theologie entschieden bloßgelegt. Die Vorsehung ist der Pflege vergleichbar, die eine besonders sorgfältige sein kann, immerhin aber keine neuen Kräfte, nichts schlechthin Uebernatürliches setzt. Wir sehen ein, daß man es auf solchem Standpunkt über den Integritätsbegriff nicht hinausbringt. Nach St. Thomas ist die übernatürliche Ordnung nicht ein Ausfluß der göttlichen Schöpfer- oder Vorseherliebe (die sich im Grunde doch nur zu dem Einen Begriffe der natürlichen Ordnung ergänzen), sondern ein Ausfluß der göttlichen Vater- und Freundesliebe (s. ob. S. 10.). Nach Kuhn ist der Mensch schon von Natur = Freund Gottes, a. a. O. S. 22.

innocentiae procedebat a Deo ut *creatore instituente naturam tam in esse naturali, quam supernaturali*, unde fuit per modum creationis, cujus est opus suum statim perfectum producere. l. c. p. 248. Liegt aber hierin nicht eine Vermischung des Uebernatürlichen mit dem Natürlichen? So lange nicht, bis man uns beweist, daß physisch gleichbedeutend mit natürlich ist.

Wenn Kuhn die Gnade auf die Vorsehung im Gegensatz zur Schöpfung zurückführt, so erinnert das an einen andern Ausspruch dieses Theologen, nämlich daß die Bekehrung des Sünders nicht eine Frage der göttlichen Macht, sondern der göttlichen Gnade sei, eine einseitige Trennung der Barmherzigkeit und Gnade Gottes von seiner Macht, durch die er sich auch dem Widerspruch Augustins aussetzt, der die Bekehrung des Sünders für ein Werk der göttlichen Allmacht erklärt [1]).

Kuhn erhebt sich gegen die Vorstellung, daß die Gnade der Rechtfertigung eine physische Veränderung in der Seele des Sünders hervorbringe; die Wiedergeburt schließt nach ihm nur eine moralische Umwandlung in sich [2]). War das auch die Ansicht der alten Theologen? Vernehmen wir hierüber noch Suarez. Er stellt sich die Frage: An sine ulla *mutatione physica* in peccatore facta possit ei peccatum mortale remitti? Bei der Beantwortung derselben behandelt er es als eine selbstverständliche Sache, daß, insofern durch die Nachlassung der Sünde der Mangel der Gnade gehoben werde, eine physische Veränderung in der Seele des Sünders vorgehe. Die Schwierigkeit betreffe nur die moralische Befleckung. Seine Worte sind: Esse in peccato, est habere in se peccatum per modum habitualis maculae, quae hominem reddit dignum odio et inimicitia Dei. Quae macula nunc includit carentiam gratiae, de qua etiam non est quaestio, *quia cum gratia est qualitas physica, clarum est, non posse carentiam tolli sine mutatione physica,* sed difficultas est de macula morali [3]).

Ohne den von Kuhn angegriffenen physischen Gnadenbegriff sind Fragen der Theologen, wie die folgende: an de absoluta potentia possit Deus non privare habitibus gratiae hominem, dum mortaliter peccat? und jene subtilen Unterscheidungen, ob die

---

1) Dogmatik, 1. Bd. 2. Aufl. S. 1030.

2) Die christl. Lehre v. d. g. G. S. 48. 49.

3) *Suarez*, de divina grat. l. 7. c. 23. n. 1. (Opera Venet. Colet. 1741. p. 161. t. 8.)

Sünde die Gnade demeritorie oder dispositive (als die letzte Disposition zum Verluste der Gnade) oder effective oder formaliter ausschließe, absolut unverständlich.

2. Die Einheit in der Differenz der Schulen.

Der Streit zwischen Molinisten und Thomisten dreht sich allerdings um die Wirksamkeit (Efficacität) der aktuellen Gnade, d. h. um das Verhältniß der gratia efficax zur Zustimmung des Willens und um die damit zusammenhängende Frage von der Prädestination[1]. Wir fragen aber hier nicht nach der Differenz, sondern nach dem beiden Schulen Gemeinsamen. Den Molinisten, welche, wie man ihnen schon zur Zeit der Entstehung ihres Systems vorwarf, und ihnen auch heutzutage noch vorwirft, die Efficacität der Gnade in einem abgeschwächten, durch Herbeiziehung der scientia media künstlich gedeckten Sinne faßten, mußte vor Allem daran liegen, zu zeigen, daß das auszeichnende Wesen der Gnade und ihre specifische Wirkungsweise auch in ihrem Lehrsystem zur Geltung komme. Als solches aber galt die physische Erhöhung des natürlichen Vermögens durch die Gnade, die Zuführung übernatürlicher Kräfte — virium efficacissimarum, Aug., gratia physice adjuvans der Scholastik — im Unterschiede von der bloß moralischen Anregung. Diese Art der Wirksamkeit der Gnade hielten die Molinisten — bezüglich der Thomisten kann dieß keinen Zweifel erleiden — mit Entschiedenheit fest.

Versuchen wir von diesem Gesichtspunkte aus, eine Darstellung der Differenz zu geben. Die Absicht, die Molina leitete[2], war, den Antheil der Freiheit am Heilswerke gegenüber den freiheitsfeindlichen Irrthümern der Reformatoren in einer klareren, anschaulicheren Weise herauszustellen, als ihm dies durch die bisher übliche Lehrweise zu geschehen schien. Zu diesem Behufe glaubte er den göttlichen Einfluß auf die geschöpfliche, insbesondere auf die freie Thätigkeit nicht als concursus praevius oder influxus in causam fassen zu dürfen, sondern ihn als concursus simultaneus oder influxus in effectum bestimmen zu müssen. Dabei aber sollte die elevatio, d. i. die Uebernatürlichkeit des Aktes da, wo es sich um die Heils-

1) Kuhn, a. a. O. S. 43.

2) Dahin ging die Tendenz des neuen Ordens überhaupt; man verlangte allgemein eine »theologia nostris temporibus accomodatior.« S. *Le Blanc, Hist. Congr. d. Auxil.* l. 1. c. 1. Lovan. 1700. p. 6. Molina und Lessius kamen diesem Bedürfniß entgegen.

thätigkeit handelte, festgehalten werden. Molina konnte sich dieselbe nur mehr in folgender Weise denken. Die Gnade wirkt zunächst (in actu primo) moralisch auf den Willen, durch Erleuchtungen und unwillkürliche Stimmungen, die zwar physisch, nicht aber schon moralisch das Werk des Willens sind, sondern unmittelbar durch die Thätigkeit des heiligen Geistes in ihm hervorgebracht werden. Geht nun der Wille auf diese Regungen ein, so wirkt die Gnade als gratia adjuvans physisch mit ihm zum Heilsakt zusammen, d. h. verleiht per influxum physicum seinem Akte den Werth und die Bedeutung einer übernatürlichen, heilskräftigen Thätigkeit. Die Einheit dieses physischen Impulses, d. i. der gratia adjuvans, mit dem Akte des Willens denken sich die Molinisten so innig, daß sie dieselben nur als virtuell unterschieden gelten lassen. Die Eine und selbe Handlung nämlich, genau in dem Betracht genommen, als sie von uns vitaliter et libere ausgeht, wird als unser Akt, und insofern sie aus einem übernatürlichen Principe fließt, als gratia adjuvans begriffen [1]). Dieses übernatürliche Princip ist nach Suarez da, wo ein entsprechender Habitus nicht vorhanden ist, der heilige Geist, der dem Akte der Seele das Gepräge des Uebernatürlichen aufdrückt. In derselben Weise denken sich die Molinisten den Einfluß des Habitus auf den Heilsakt. Wo nämlich ein solcher sich findet, bedarf es einer gratia actualis physice adjuvans zu Akten, die jenem Habitus connatural sind, nicht [2]); die Function derselben vollzieht der Habitus selbst, jedoch nicht in dem Sinne, als ginge der übernatürliche Akt als solcher aus dem Lebensgrund des Vermögens hervor, sondern die Gnade (d. i. der habitus infusus) wirkt auch in diesem Falle auf das natürliche Vermögen wie auf ein Werkzeug ein und bringt mit demselben übernatürliche, die angestammte Kraft der Natur übersteigende Werke hervor. Die im Vorstehenden auseinandergesetzte Auffassung der Molinisten von der elevatio hat ihren Grund in ihrem Princip, daß die Gnade die Zustimmung des Willens nicht bewirkt, sondern sie erwartet; die gratia efficax dies also nicht ex se ist, sondern erst wird durch die hinzukommende Zustimmung des Willens. Sie durften deßhalb nicht zulassen, daß die gratia excitans physisch auf den Willen einwirke, oder auch,

1) *Schouppe,* Elementa theolog. dogm. II. p. 23. 25.

2) Hieraus schließt Suarez von seinem Standpunkte aus, daß die gratia excitans, wenigstens nicht ihrer Natur nach, physisch wirke, denn sie wirke nicht so, wo ein Habitus vorhanden sei.

daß die Gnade als gratia adjuvans den Willen prävenire; denn eine solche Einwirkung würde mit der praemotio physica in Eins zusammenfallen.

Anders mußte die elevatio auf thomistischem Standpunkt gefaßt werden. Nach dem Princip der Thomisten, daß die göttliche Mitwirkung eine die Thätigkeit des Geschöpfes schlechthin prävenirende sei, erschien der übernatürliche göttliche Einfluß als unmittelbare Einwirkung auf den Lebensgrund der Potenz, aus welcher deshalb der Heilsakt unmittelbar als solcher, d. h. als übernatürlicher hervorquillt. Wie sehr diese Fassung dem Begriff des concursus praevius und der praemotio physica entspricht, zeigt folgende Erwägung. Bricht nämlich der übernatürliche Akt als solcher aus der durch die Gnade befruchteten Natur hervor, so ist diese unmittelbar selbst als ein Princip übernatürlicher Thätigkeit gefaßt. Insofern sie aber dies ist und als solches in Thätigkeit gedacht wird, wird sie es in einer bestimmten, durch die Gnade indicirten und jede entgegengesetzte (in sensu composito) ausschließenden Richtung. Hieraus ersehen wir vollends, warum die Molinisten von dieser Auffassung der elevatio, falls sie ihrem Grundprincip treu bleiben wollten, abzugehen sich gezwungen sahen[1]). Für uns indessen ist die entscheidende Frage: Lehrten die Molinisten die physische Wirkungsweise der Gnade? Die Antwort ist im Gesagten schon enthalten. Außerdem aber möge sie uns Suarez noch besonders geben. Nach-

1) Schäzler, (Natur und Uebernatur S. 207.) bestimmt das Verhältniß zwischen Thomismus und Molinismus dahin, daß jener die elevatio als übernatürliche Befruchtung des innersten Lebensgrundes unserer Vermögen fasse, dieser dagegen als übernatürliche werkzeugliche Aktivität, welche dem natürlichen Grunde der Vermögen entspringt. Gegen diese Darstellung haben wir nichts einzuwenden. Sie bezieht sich aber mehr auf die Consequenzen, als die Principien der beiden Systeme. Wir haben im Obigen versucht, jene Verschiedenheit in der Fassung der elevatio auf die principielle Differenz, nämlich die verschiedene Auffassung des göttlichen Einflusses auf den freien Willen zurückzuführen. Damit erledigen sich auch die gegen die Schäzler'sche Darstellung erhobenen Einwürfe Kuhn's S. 45 ff. Kuhn vergißt, daß Schäzler in Folge des Zweckes seiner Schrift nicht die principielle Differenz im Auge hat, sondern nur die aus jener sich ergebenden Folgerungen bezüglich der elevatio. Ganz grundlos ist es ferner, wenn Kuhn (S. 47.) meint, bei Schäzler falle die Schwierigkeit ganz hinweg. Die Schäzler'sche (thomistische) Auffassung implicirt oder setzt voraus den Begriff der praemotio physica, folglich stehen seiner Ansicht jene Schwierigkeiten entgegen, an denen nach der Meinung der Molinisten die thomistische laborirt.

dem er gegen die Thomisten zu zeigen versucht hat, daß der Motus der erweckenden Gnade nicht das unmittelbare zur Hervorrufung des freien und vollkommenen Aktes physisch concurrirende Princip sei, erklärt er, es sei nothwendig, ein anderes Princip zu finden, *quod physice juvet* potentiam ad eliciendum actum supernaturalem. So sehr stand diesen Theologen fest, daß zur Herstellung der Proportionalität zwischen dem natürlichen Vermögen und dem übernatürlichen Akt ein physisch wirkendes Princip erforderlich sei[1]). Als solches erklärt Suarez, wie bereits bemerkt, für die auf die Rechtfertigungsgnade disponirenden Akte den heiligen Geist: solum Spiritum sanctum immediate adjuvare voluntatem ut principale principium proxime et *physice adjuvans* supernaturalem actum, quando sine habitu elicitur[2]). Diese besondere Thätigkeit des heiligen Geistes ist nämlich nicht nothwendig, wenn die Seele den correspondirenden Habitus besitzt: quando homo operatur ex habitu infuso tunc gratia excitans non concurrit ut *principium physicum, quia habitus sufficit.* Was die Einheit dieses physischen Eindruckes mit unserem Akte oder der Zustimmung des Willens zur Anregung der Gnade betrifft, so führen wir noch die Worte des Vasquez an, der von der gratia comitans (i. e. adjuvans) bemerkt[3]): secunda gratia, quae cooperans quoque appellari solet, vocatur *comitans* quia jam nos, id est, nostrum *liberum consensum* comitatur; nam *nec illa sine consensu nostro, nec consensus noster sine illa est.* Es ist also nach den Molinisten die Zustimmung zur Gnade ein entitativ übernatürlicher Akt, doch geht er nicht als solcher aus dem Vermögen hervor, sondern erhält diese Bestimmtheit durch den heiligen Geist, oder durch den habitus infusus, der eine qualitas physica ist.

Läßt sich nun nicht läugnen, daß die Molinisten als katholische Theologen an dem festhalten wollten, was sie als das auszeichnende Merkmal der Gnade erkannten, dann galt ihnen ohne Zweifel als solches jene physische Wirksamkeit der Gnade, durch welche sie die Uebernatürlichkeit des Aktes an's Licht zu stellen suchten. Die physische Wirksamkeit galt ihnen somit als die sicherste Bürgschaft für die Uebernatürlichkeit eines Aktes. Seltsam ist es, wenn man heutzutage gerade umgekehrt in der Auf-

1) *Suarez,* l. c. l. 3. c. 18. n. 1. (tom. 7. p. 93.)
2) Ibid. c. 19. (p. 96.)
3) *Vasquez,* disp. 185. n. 37.

nahme dieses physischen Momentes die Zerstörung der Uebernatürlichkeit der Gnade erblicken will.

Die Theologen waren sich der Uebereinstimmung in diesem wesentlichen Punkte vollkommen bewußt. Wir führen nur den Augustinianer Habert an, der das molinistische System im Uebrigen sehr strenge beurtheilt. At, wirft er sich ein, inquiet Molinae discipulus, Pelagius reponebat *posse* in natura, nos vero in gratia sufficiente. Verum est, sed quid inde? nisi quod illi a Pelagio dissentiant in hac parte, *de qua nulla est inter nos controversia;* sed sicut Pelagius contendebat praeter illam possibilitatem a Deo naturae nostrae gratuito inditam, non requiri aliam gratiam, ut liberum arbitrium convertat se in bonum naturalis ordinis illudque perficiat cum concursu Dei generali, qui deest nemini; ita in sententia, quam impugnamus, praeter *possibilitatem supernaturalem*, quae habetur per gratiam sufficientem, liberum arbitrium alio auxilio non indiget, ut bonum supernaturalis ordinis velit, perficiatque cum Dei concursu supernaturali [1]).

Worüber also kein Streit war, das ist die übernatürliche Entität des Aktes (die possibilitas supernaturalis). Dagegen gingen die Ansichten auseinander in der Fassung dessen, was man den concursus Dei supernaturalis nannte. Diesen dachten nach Maßgabe ihrer Lehre vom concursus naturalis die Einen als Einfluß in causam (prämovirend), die Andern als Einfluß in effectum (concursus simultaneus), und in Folge dessen verlegten die Ersteren (die Thomisten) den physischen Impuls, ohne den eine possibilitas supernaturalis nicht denkbar ist, in den actus primus, die Letzteren, (die Molinisten) in den actus secundus.

Kuhn scheint die Differenz zwischen diesen Systemen für eine sehr bedeutende zu halten; erblickt er doch im Molinismus eine abstraktere und künstlichere Form des Semipelagianismus [2]). Er beruft sich für seine Ansicht auf die von dem General der Dominikaner in der Congregation de auxiliis gegebene Darstellung [3]). Hierauf ließe sich vielleicht ein Zweifaches erwiedern: erstens, daß die Darstellung des Dominikanergenerals die gegnerische (thomistische)

---

1) *Habert*, Theol. dogm. et moral. in 8. t. t. 2. de grat. effic. §. 4.

2) Das Natürl. und Uebernatürl. S. 88. Vgl. Dogmatik I. 2. Aufl. S. 850. A. 1.

3) Die christl. Lehre &c. S. 43.

Färbung trägt; zweitens, daß der Bericht einem anderen Gegner, dem Augustinianer Le Blanc entnommen ist, der von der molinistischen Entgegnung nichts zu erzählen weiß. Ohne Zweifel würde ein Molinist auf den Vorwurf des Pelagianismus antworten, daß die Zustimmung des Willens nicht so geradehin ex facultate et vigore naturae geschieht, sondern in ihrer Entstehung von der übernatürlichen Gnade (der gratia excitans), insbesondere aber in ihrer thatsächlichen Wirklichkeit bezüglich ihrer Heilskraft von dem concursus simultaneus supernaturalis (i. d. gratia physice adjuvans) abhängig sei. Indessen fällt uns nicht bei, die Differenz zu leugnen oder sie auch nur als geringfügig hinzustellen. Sie besteht darin, daß nach den Molinisten die Wirksamkeit der Gnade schließlich doch vom Consens des Willens abhängt, und daß ihre Sicherheit und Unfehlbarkeit und damit die absolute Kraft des göttlichen Heilsrathschlusses nach molinistischer Lehre auf ein äußeres Princip, die scientia media gestellt ist.

Kuhn erkennt im Molinismus, vielleicht mit Recht, eine Abschwächung des christlichen Gnadenbegriffs, eine verkünstelte Klarmachung der an sich geheimen und unaussprechlichen göttlichen Inspiration, wie Augustin die Gnade nennt [1]). Er ist aber auch mit den Thomisten nicht zufrieden, denn ihre praemotio physica, urtheilt er, ist ein unstatthafter, weil „mit der freien Selbstbestimmung des menschlichen Willens unverträglicher Begriff" und sucht deshalb einen Standpunkt über diesen Systemen. Schade nur, daß er mit dem, worin sie differiren, auch das verwirft, worin sie harmoniren, nämlich die physische Auffassung der elevatio oder den stricten Begriff des Uebernatürlichen, und deßhalb in der Frage nach der Efficacität der Gnade, wie ein Schiff ohne Steuer und Compaß zwischen prädestinatianischen und semipelagianischen Bestimmungen unsicher hin und her schwankt und so nach der einen Seite die Freiheit, welche die Thomisten nur vermeintlich in Schatten stellen, wirklich und ernstlich (durch einen dem deterministischen wie Ein Ei dem andern ähnlichen Freiheitsbegriff) gefährdet, nach der andern aber dem Semipelagianismus, welchem die Molinisten vermeintlich verfallen, durch Annahme einer positiven Empfänglichkeit für die Gnade wirklich verfällt. Die Begründung dieses, wie wir gerne gestehen, strengen, doch nicht zu strengen Urtheils fällt unserem folgenden Punkte anheim.

1) A. a. O. S. 45.

3. Das dogmatische Axiom.

Der richtige Begriff des Uebernatürlichen ist der Schlüssel für das Verständniß der kirchlichen Gnadenlehre. Den Scholastikern, diesen tiefen und scharfsinnigen Denkern entging dieser Zusammenhang nicht; sie machten deßhalb diesen Lehrpunkt zum Gegenstand der eindringendsten und umfassendsten Untersuchungen und führten ihn auf die höchsten (metaphysischen) Principien zurück. Kleutgen sagt deßhalb mit Recht, das richtige Verständniß des Uebernatürlichen zerstöre bis in den innersten Keim alle jene Irrthümer, welche über göttliche und menschliche Freiheit verbreitet worden sind, und wir unterschreiben mit voller Ueberzeugung die Worte, mit denen er den Abschnitt seines Werkes über das Uebernatürliche einleitet: „Sie thun es — die Rede ist von jenen neueren Theologen, welche die scholastische Lehre vom Uebernatürlichen unbeachtet lassen — zu ihrem eigenen größten Nachtheil. Denn die mangelhafte oder unrichtige Auffassung des Uebernatürlichen ist der vorzügliche Grund, weßhalb solche Gelehrte auf dem Gebiete der Theologie unsicher umherirren und bald hier, bald dort, oft ohne zu wissen, wie und warum, anstoßen und fehltreten [1])."

Die Lehre vom Uebernatürlichen ist in der heiligen Schrift bestimmt genug enthalten [2]). Sie lehrt, daß wir zu einer Theilnahme göttlicher Güter, zu einem Standpunkt der Erkenntniß und Liebe Gottes bestimmt sind, der über allem geschöpflichen Vermögen ja über jeder Ahnung des Geschöpfes erhaben ist. 1 Cor. 2, 9. „Ihn, der im unzugänglichen Lichte wohnt, sollen wir schauen von Angesicht zu Angesicht." 1 Tim. 6, 16.; 1 Cor. 13, 12. Uns für diese Bestimmung, für diese Anschauung, die Gott allein natürlich, für das Geschöpf aber im absoluten Sinne Gnade ist (Röm. 6, 23.) schon hienieden zu bereiten, durchwaltet unsere Herzen das geheimnißvolle Wesen des göttlichen Geistes [3]), dessen Licht uns stärkt, um die Geheimnisse Gottes, für welche Fleisch und Blut nicht Sinn noch Verständniß besitzen, zu ergreifen und zu verstehen [4]), der in und für uns mit unaussprechlichen Seufzern

---

1) Theologie der Vorzeit II. B. S. 4.

2) Den ausführlichen Nachweis s. m. bei Kleutgen, a. a. O. S. 61 ff. Vgl. Schäzler, Natur und Uebernatur. S. 21 ff.

3) Joh. 3, 8.

4) Matth. 16, 17.

betet[1]), der uns mit Hoffnung und Sehnsucht erfüllt und unsere Schwäche ergänzt[2]), der unsere Herzen umschafft[3]) und ihnen die Reinheit und Freiheit der Kinder Gottes gibt, welche sie befähigt, Gott zu schauen[4]), indem er die heilige Liebe in unsere Herzen ausgießt[5]).

Kurz, wir finden in der heiligen Schrift alle Anknüpfungspunkte für die begrifflich durchgebildete Lehre vom Uebernatürlichen gegeben: die Bestimmung zu einer übernatürlichen Seligkeit, die erste Anlage, der Keim dazu im Glauben und Verlangen durch die Gnade in uns gelegt und das Werk derselben vom leisesten Anfang bis zur Vollendung!

Dasselbe gilt von der ausgesprochenen Lehre der Kirche. Ihren Bestimmungen zufolge gegen Pelagianer und Semipelagianer ist schon der leiseste Anfang des Heiles ein Werk der Gnade. Die Kirche nimmt das Wort ihres Erlösers in dessen vollem Umfange: Sine me nihil potestis facere. Der heilige Augustin führt das Heilswerk in Anfang, Mitte und Vollendung auf die übernatürliche Gnade zurück (Ep. 95.) und vertheidigt zwei Jahrzehnte hindurch unermüdlich die allmächtige Wirksamkeit jener Gnade, qua vocamur, justificamur et glorificamur. Sie ist es, die jene heilige *pietas* einflößt, quae in aliam *vitam* transfert *beatam*, die nicht nach Analogie menschlicher Einwirkung und Ueberredung wirkt, sondern in unser Innerstes eingreift und es mit den wirksamsten Kräften erfüllt (de gratia et lib. arb. c. 16.); eine Einflößung wirksamer Liebe, die nicht bloß Wohlgefallen verleiht am Guten, sondern die Kraft, zum wirklichen Thun (inspiratio dilectionis, ut cognita sancto amore *faciamus)*; endlich eine Wirkung des heiligen Geistes, die uns durch frommen Glauben, die festeste Hoffnung, die reine Liebe dem göttlichen Wohlgefallen empfiehlt. Lib. ad Episc. Aur. de gest. Pelag. c. 1.

Ebenso wie der heilige Augustin machten auch die Scholastiker die Uebernatürlichkeit des Heiles, des ewigen Lebens zum Ausgangs- und Angelpunkte ihrer Gnadenlehre. Von ihr aus allein, so schien es ihnen, gelangen die von der Kirche der Häresie gegenüber festge-

---

1) Rom. 8, 26.
2) Ibid.
3) Ezech. 11, 19.
4) Matth. 5, 8.
5) Rom. 5, 5.

stellten Axiome der Gnadenlehre, die absolute Nothwendigkeit und absolute Gratuität der Gnade zu ihrer vollen ungeschwächten Geltung. Auf diesem Wege begegnen wir vor Allem dem heiligen Thomas. Wählen wir uns seine Lehre von den Engeln, in der die Uebernatürlichkeit (das Erhabensein über alle geschöpflichen Kräfte des dem vernünftigen Geschöpfe thatsächlich gesetzten Endziels, am schärfsten in die Augen springt.

Der heilige Lehrer wirft die Frage auf: Utrum angelus indiguerit gratia ad hoc quod converteretur ad Deum[1]? Die Antwort lautet bejahend unter der Voraussetzung, daß Gott, d. i. die unmittelbare Anschauung Gottes das thatsächliche Endziel des Engels ist. Zur Begründung dieser Lösung wird in folgender Weise argumentirt. Die natürliche Bewegung des Willens ist das Princip alles desjenigen, was wir wollen, d. h. entscheidet über den Umfang und die Tragweite unseres Wollens. Die dem Willen natürliche Bewegung aber, d. i. die ihm natürliche Neigung geht auf das, was der Natur entspricht. Wenn daher etwas über die Natur ist, so kann der Wille nicht davon angezogen werden, es sei denn, er werde hiezu von einem höheren, übernatürlichen Princip unterstützt. So hat z. B. das Feuer eine natürliche Neigung zum Erwärmen und Erzeugen von Feuer. Dagegen Fleisch zu erzeugen, übersteigt die Natur des Feuers (der Wärme), weßhalb es dazu auch keine Neigung hat, insoweit es nicht von der vegetativen Seele als Instrument bewegt wird.

Es ist aber früher qu. 12. art. 4. et 5. gezeigt worden, daß Gott nach seinem Wesen schauen, worin die letzte Seligkeit des vernünftigen Geschöpfes besteht, die Natur jedes geschaffenen Intellektes übersteigt. Daher kann kein vernünftiges Geschöpf eine auf jene Seligkeit gerichtete Willensbewegung vollbringen, wenn es nicht von einem übernatürlichen Agens dazu bewegt wird. Eine solche Bewegung aber nennen wir auxilium gratiae. Es ist daher zu sagen, daß der Wille des Engels zu jener Seligkeit nur durch die Hilfe der Gnade konnte hingewendet werden.

Der heilige Thomas schließt also aus der Uebernatürlichkeit des Endziels, daß jedes irgendwie wirksame Verlangen nach demselben, folglich schon der *leiseste Anfang* seiner Verwirklichung das Werk der Gnade ist. Er stellt deßhalb consequent die Mög-

1) S. Th. 1. q. 62. a. 2.

lichkeit einer natürlichen Disposition, einer moralischen Empfänglichkeit für die Gnade in Abrede. In der Lösung ad 3. spricht er dies mit Anwendung auf die successive Führung des Menschen zum übernatürlichen Endziel in der unzweideutigsten Weise aus: Converti ad Deum est se ad gratiam praeparare, unde Zach. 1, 3. dicitur: »Convertimini ad me et ego convertar ad vos«. Sed nos non indigemus gratia ad hoc quod nos ad gratiam praeparemus, quia sic esset abire in infinitum. Ergo non indiguit gratia angelus ad hoc quod converteretur in Deum. So lautet der Einwurf. Hierauf erwiedert der englische Lehrer: Es gibt eine dreifache conversio in Deum, die Eine durch die vollkommene Liebe des bereits Gott genießenden Geschöpfes, und zu dieser wird die Vollendung der Gnade erfordert. Eine andere conversio besteht in dem Verdienste der Seligkeit; zu dieser bedarf es der heiligmachenden Gnade, die das Princip des Verdienstes ist. Die dritte conversio ist jene, durch die sich Jemand auf den Empfang der Gnade vorbereitet, und hiezu wird keine habituelle göttliche Gnade, sondern die operatio Dei ad se animam convertentis (d. i. die aktuelle Gnade) erfordert nach Thren. 5, 21. Converte nos Domine ad te et convertemur. — Unde patet, quod non est procedere in infinitum. Hätte der heilige Thomas eine natürliche Disposition für die Gnade und das übernatürliche Endziel zugelassen, dann müßte er auf sie sich berufen und daraus den Schluß ziehen, quod non est procedere in infinitum. Nun bleibt er aber bei der actuellen Gnade als dem letzten Princip der Hinwendung zu Gott als dem übernatürlichen Endziel stehen.

Dieselbe Unterscheidung zwischen natürlichem und übernatürlichem Endziel wie hier bei den Engeln macht der heilige Lehrer bezüglich des Menschen an den verschiedensten Stellen seiner theologischen Summe. So bemerkt er 1. 2. qu. 5. a. 5: Die vollkommene Glückseligkeit des Menschen besteht, wie schon früher gesagt worden ist qu. 3. art. 8. in der Anschauung des göttlichen Wesens. Das Wesen Gottes schauen übersteigt aber nicht bloß die Natur des Menschen, sondern jeder Creatur, wie dies im ersten Theil qu. 12. art. 4. gezeigt worden ist. Es ist nämlich die natürliche Erkenntniß jedes Geschöpfes seiner Seinsweise proportionirt, wie im Buche von den Ursachen prop. 8. bezüglich der Erkenntniß gelehrt wird: cognoscit ea quae sunt *supra se* et ea quae sunt infra se secundum modum substantiae suae. Nun erreicht aber keine der geschaffenen

Substanz proportionirte Erkenntnißweise die Anschauung des göttlichen Wesens, das über jedes geschaffene Wesen unendlich erhaben ist. Folglich kann weder der Mensch, noch ein anderes Geschöpf die letzte (höchste) Seligkeit erlangen durch die bloße Kraft seiner Natur.

Dieser Lehre zufolge implicirt unsere Erhebung zum übernatürlichen Endziel die Mittheilung einer neuen Erkenntnißweise, die wie später ausführlicher gezeigt werden wird, ohne physischen Einfluß auf die Seele nicht zu vollziehen ist, und der nach der Lehre des heiligen Thomas in der gratia sanctificans auch eine neue Seinsweise der Seele entspricht.

Die absolute Uebernatürlichkeit unseres thatsächlichen Endziels ist wo möglich noch bestimmter in der Lösung dieses Artikels ad 1 ausgesprochen. Der Einwurf lautet: Videtur quod homo per sua naturalia possit beatitudinem consequi. Natura enim non deficit in necessariis. Sed nihil est homini tam necessarium, quam id per quod finem ultimum consequitur. Ergo hoc naturae humanae non deest. Potest igitur homo per sua naturalia beatitudinem consequi. In der Antwort hierauf wird gezeigt, daß die Natur des Menschen allerdings auch in Beziehung auf sein übernatürliches Endziel nicht mangelhaft ist in necessariis. Aber in welchem Sinne? Insofern sie durch göttliche Einwirkung zu selbstthätiger Anschauung und selbstthätigem Genusse Gottes geführt werden kann. Dies ist offenbar der Gedanke des heiligen Lehrers, wenn er sagt: dedit ei liberum arbitrium, quo possit converti ad Deum, qui eum faceret beatum, d. h. Gott hat dem Menschen eine vernünftigfreie, geistige Natur gegeben, die zur Theilnahme der Seligkeit des höchsten Geistes erhoben werden kann [1]).

Der vollständige Text dieser wichtigen Stelle ist: Ad primum ergo dicendum, quod sicut natura non deficit homini in necessariis, quamvis non dederit ipsi arma et tegumenta, sicut aliis animalibus, quia dedit ei rationem et manus, quibus possit haec sibi acquirere, ita nec deficit homini in necessariis, *quamvis non daret ipsi aliquod principium, quod possit beatitudinem consequi; hoc enim erat impossibile*; sed dedit ei liberum arbitrium, quo possit converti ad Deum, qui eum faceret beatum.

1) Es heißt converti, scil. a Deo per gratiam, nicht se convertere; d. h. Thomas lehrt also hier ganz entschieden die potentia obedientiae, auf die schon oben (S. 5.) hingedeutet wurde.

Quae enim per amicos possumus, per nos aliqualiter possumus, ut dicitur in 3. Eth. cap. 3. post med.

Es war also unmöglich, daß Gott dem Menschen ein Princip anerschuf, d. h. ihm als etwas zu seiner natürlichen Ausstattung gehöriges mittheilte, mittelst dessen er die übernatürliche Seligkeit hätte erreichen können.

So erhaben aber auch das Uebernatürliche über die Natur ist, so daß in dieser ein Keim, eine Anlage dafür nicht vorhanden sein kann, so hat dasselbe doch die Natur zu seiner nothwendigen Voraussetzung, — gratia supponit et perficit naturam, ein von allen Theologen anerkannter Grundsatz — und zwar die Natur des freien persönlichen Vernunftwesens: credere non possemus, nisi rationales animas haberemus. (August.) Die Wirklichkeit und Wahrheit dieser Natur erfordert, daß sie auch ohne Gnade aus eigenem Fond eine natürliche Güte besitze und natürlich sittliche Handlungen aufzubringen im Stande sei, und dies selbst im erbsündigen Zustand. Denn auch in ihm ist die Freiheit nicht verloren gegangen; auch der erbsündige Mensch besitzt nicht bloß die Freiheit im Sündigen, sondern auch im Gutes thun; d. h. er vermag wenigstens einiges Gute, selbstverständlich der natürlichen Ordnung, wenn auch nicht das ganze Gute dieser Ordnung, ohne übernatürliche Gnade zu vollbringen. Diese Fähigkeit muß gefordert werden nicht bloß im Interesse der Natur, sondern noch mehr in dem der Gnade[1]).

Wir haben demnach zwei Hauptgrundbestimmungen, aus denen sich das Dogma von der Gnade zusammensetzt, zuerst die absolute Gratuität (Uebernatürlichkeit) des ewigen Lebens, zu dem der Mensch thatsächlich berufen ist, und die daraus folgende absolute Gratuität und Nothwendigkeit des Mittels zum ewigen Leben, der Gnade; alsdann die selbst im Zustande der Sünde noch anzuerkennende Freiheit und natürliche Güte; beide Bestimmungen zusammen nennen wir das dogmatische Axiom der Gnadenlehre. Aus diesem Axiom nun, welches den Prüfstein bildet, an dem sich jede wissenschaftliche Theorie der Gnade erproben und zeigen muß, ob sie echt und katholisch ist, sagen wir, ergibt sich als nothwendiges Postulat der von den mittelalterlichen Theologen ausgebildete Begriff

---

1) Conc. Trid. S. 6. c. 5. Ist die Freiheit durch die Sünde verloren gegangen, so wird sie auch durch die Gnade nicht mehr hergestellt. Den Beweis für die Wahrheit dieser Bemerkung liefert die ganze Reihe der prädestinatianischen Irrthümer.

des Uebernatürlichen im Sinne einer physischen Einwirkung auf die Vernunftwesen und realen Wirkung in ihnen. Diesen Punkt betrachten wir als den wichtigsten in der ganzen Controverse. Gelingt es der moralischen Auffassung sich mit jenem Axiom zurechtzusetzen, so erkennen wir ihre dogmatische Berechtigung an, noch mehr, der von uns vertretenen physischen würde dadurch der Boden entzogen und wir würden auf sie, wenigstens für die wissenschaftliche Dogmatik verzichten. Gelingt ihr dies nicht, — und wir sind von der Erfolglosigkeit eines jeden derartigen Versuches überzeugt, so erhebt sich für den kirchlichen Theologen die Pflicht, jene rein moralische Auffassung der Gnade und ihrer Wirkungsweise aufzugeben.

Als der geschichtlich bedeutendste Versuch, ohne den scholastischen Begriff des Uebernatürlichen die christliche Lehre von der Gnade in ein System zu bringen, stellt sich uns die Lehre des Bajus dar. Ihr haben wir deßhalb unsere vollste Aufmerksamkeit zuzuwenden. Bajus ging aus von der Lehre des heiligen Augustin. Er fand den Kern der augustinischen Gnadenlehre darin, daß die innere Gnade dem gefallenen Menschen zu jeglichem Guten nothwendig sei. Die Unterscheidung natürlicher und übernatürlicher Güte und die ihr entsprechende eines natürlichen und übernatürlichen Endziels glaubte er in Augustin nicht zu finden, er hielt sie für eine Fälschung seiner Lehre, für eine Abschwächung der absoluten Nothwendigkeit und Gratuität der Gnade, und verwarf sie deßhalb als ein scholastisches commentum. (Vgl. prop. 22. 25. 36. 61.[1]).

Auch Kuhn ist der Ansicht, daß der heilige Augustin nirgends ausdrücklich zwischen dem natürlich und übernatürlich Guten, zwischen natürlicher und übernatürlicher Sittlichkeit unterscheide[2]). Daß jedoch dem nicht so ist, der heilige Augustin vielmehr jene Unterscheidung auch ausdrücklich macht, lehrt die Stelle de spiritu et litera cap. 27, 28.[3]).

---

1) Enchirid. ed. 4. p. 302.

2) Die christl. Lehre ꝛc. S. 132.

3) S. oben S. 13. u. 14. Die merkwürdige Stelle lautet: Nam sicut ipsa imago Dei renovatur in mente credentium per testamentum novum, quod non penitus impietas aboleverat; nam remanserat utique id, quod anima hominis nisi rationalis esse non potest: ita etiam ibi lex Dei non ex omni parte deleta per injustitiam profecto scribitur renovata per gratiam. Nam et ipsi homines erant et vis illa naturae inerat eis, qua legitimum aliquid anima

In dem Ausschluß dieser Unterscheidung nun haben wir die Quelle aller bajanischen Irrthümer zu suchen; sie ergeben sich daraus wie nothwendige Consequenzen. Jenes Axiom (der absoluten Nothwendigkeit und Gratuität der Gnade) und dieser Mangel erklären uns das ganze bajanische System. Kuhn zwar sucht die Quelle der bajanischen Irrthümer anderswo. Er meint, hätte Bajus die von ihm (Kuhn) gelehrte natürliche Integrität (integritas imperfecta) gekannt, dann hätte er für die justitia originalis im Sinne einer reinen Gnadengabe Raum gewonnen[1]). Den Grund aber, warum Bajus dieses Mittelglied übersah, glaubt er in dem Begriff eines status naturae purae zu finden, der von den späteren Scholastikern aufgestellt wurde, und dem Bajus willkommenen Anlaß gab, die Gratuität der Urgnade zu leugnen. Die scholastischen Theologen hätten also, um dem bajanischen Irrthum vorzubeugen, den status naturae purae als status integritatis bestimmen und die diesem Zustand entsprechende Integrität als integritas imperfecta von der justitia originalis als integritas perfecta unterscheiden sollen[2]). Wir leugnen nun nicht, daß damit dem Irrthum des Bajus der Boden wäre entzogen worden. Aber jene Theologen hätten dann eben selbst bajanisch gelehrt und den Teufel durch Beelzebub vertrieben.

Die Leugnung des Unterschiedes zwischen dem natürlich und

---

rationalis et sentit et facit: sed pietas, quae in aliam vitam transfert beatam et aeternam, legem habet immaculatam, convertentem animas, ut ex illo lumine renoventur fiatque in eis: „signatum est super nos lumen vultus Domine." Aus dieser Stelle geht deutlich hervor, daß der Mensch auch unter der Sünde noch sittlich gut handeln könne (aliquod legitimum facere — aliqua legis facere vel sapere). Diese natürliche Güte aber wird unterschieden von der beata pietas, quae in aliam vitam transfert beatam, d. i. dem heilskräftigen Guten.

1) Kuhn, a. a. O. S. 337.

2) Ebendas. S. 132 ff. Kuhn beruft sich auf den heiligen Thomas als seinen Vorgänger in diesem Punkte (S. 104. 108.); mit welchem Rechte werden wir später sehen. Bemerkenswerth ist folgende Aeußerung (S. 284.): „Unsere Theologie wird ihre volle Uebereinstimmung mit der Lehre Augustin's solange nicht zur vollen Evidenz zu bringen und den hierauf sich stützenden Widerstand der Reformatoren, des Bajus und Jansenius völlig zu brechen vermögen, als sie nicht zu der nachgewiesenen Thomistischen (resp. Kuhn'schen) Auffassung der menschlichen Natur zurückkehrt." Man vergleiche mit diesem Ausspruch die Polemik Kuhns gegen die Reformatoren und Baur S. 286 ff. Wo capitulirt wird, hört der Widerstand des Gegners auf!

übernatürlich Guten, verbunden mit dem Festhalten an der absoluten Nothwendigkeit der Gnade führte Bajus zu der Aufstellung, daß der erbsündige Mensch ohne Gnade nur sündigen könne. Der freie Wille taugt ohne die Hilfe der göttlichen Gnade nur zum Sündigen. p. 2. 7. Alles was der Sünder oder der Knecht der Sünde thut, ist Sünde p. 35. Pelagianisch denkt, wer etwas natürlich Gutes, d. h. quod ex naturae solis viribus ortum ducit, anerkennt p. 38. Vgl. p. 40. 65. Bajus sah nun ein, daß ein solcher Zustand, in welchem sich der Erbsünder befindet, nicht mehr als ein freier bezeichnet werden könne, wenn man unter Freiheit Wahlfreiheit versteht. Den Ausweg aber, zwischen den zwei Sätzen zu unterscheiden: „der erbsündige Mensch sündige immer, folge immer der zuständlichen (resp. sündhaften) Neigung“ und „er müsse immer sündigen“ verschmähte er, und er war hierin aufrichtig und consequent. Um aber das Handeln des erbsündigen Menschen dennoch als freies und strafwürdiges erscheinen zu lassen, bestimmte er das Freie als voluntarium und schritt zu der Behauptung fort: quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit. p. 39. 41. 66. 67.

Für den status naturae lapsae hatte nunmehr der moralische Gnadenbegriff des Bajus (Einflößung des guten Willens, der überwiegenden Neigung) keine Schwierigkeit mehr. Sie mußte als eine schlechthin unmittelbare gedacht werden, um nicht die absolute Nothwendigkeit und Gratuität der Gnade preiszugeben; sie konnte das aber auch, weil die Freiheit dadurch hinlänglich gewahrt erschien, daß der Zug der Gnade durch den Willen und aus ihm, wenn auch nothwendig und unüberwindlich wirkend gedacht wurde. Daß hiebei die absolute Nothwendigkeit der Gnade gewahrt blieb, ist einleuchtend, daß es auch die absolute Gratuität war, erschien, da es sich ja um den erbsündigen Menschen handelte, nicht minder evident, freilich geschah beides um den Preis der Leugnung der Freiheit. Anders dagegen stellte sich die Sache bezüglich des ersten Menschen. Was dem Sünder gegenüber Gnade ist, die Bedingung des sittlich guten Handelns, die Einflößung des guten Willens, ist ihm gegenüber nicht Gnade, sondern die nothwendige Mitgift der vernünftigen zum sittlichen Handeln angelegten Natur, der Ausbau des schöpferisch begonnenen Werkes, das der Baumeister nicht unvollendet lassen konnte, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu treten. Daher die Sätze: Gott hätte den Menschen im Anfang nicht so schaffen können, wie er jetzt geboren wird, p. 55. Ferner: die Integrität des Ur=

standes war nicht eine ungeschuldete Erhebung der menschlichen Natur, sondern deren natürlicher Zustand p. 26. Endlich: die Erhöhung und Erhebung der menschlichen Natur in consortium divinae naturae war ein Postulat der Integrität des Urstandes und muß deshalb natürlich nicht übernatürlich genannt werden. p. 21. Ganz consequent lehrte Bajus weiterhin, daß die ewige Seligkeit für die in solchem Zustand gewirkten guten Werke dem ersten Menschen nicht als Gnade, sondern als Lohn zu Theil geworden wäre. p. 1. 2. 3. 4.

Daß nach Bajus das thatsächliche Endziel das dem Menschen natürliche ist, braucht nach dem Gesagten nur angedeutet zu werden.

Wir finden die Quelle der bajanischen Irrthümer, wie gesagt, in seinem einseitig-moralischen Gnadenbegriff, darin, daß er die Gnade auffaßte als Einflößung des guten Wollens, als Princip des sittlich guten Handelns. Ein Postulat dieser Auffassung der Gnade war die Bestimmung des freien Willens als einer potentia passiva, die nur auf Grund und in der Richtung einer vorgängigen Bestimmtheit (Neigung, Habitus) thätig sein kann, mit andern Worten der deterministische Freiheitsbegriff. Anderer Meinung ist Kuhn; er will gerade im bajanischen System die von Schäzler vertheidigte physische Auffassung der Gnade wiederfinden[1]). Um diese Ansicht zu begründen, stellt er noch in seiner neuesten Schrift die bajanische Lehre vom Urstand so dar, als ob Bajus die ursprüngliche Integrität zum Vollbestand der Natur als solcher rechne und zwischen Natürlichem und Persönlichem nicht zu unterscheiden wisse. Daß dem nicht so ist, wurde ihm schon von anderer Seite her nachgewiesen[2]) und Kuhn sieht sich, so sehr er seine frühere Ansicht über Bajus anscheinend festzuhalten sucht, selbst genöthigt, zu constatiren, daß jene Integrität nach Bajus weder ein Bestandtheil der Natur ist, noch aus deren Principien resultirt[3]). Nach Bajus gehörte die

1) Die christl. Lehre 2c. Vorrede IX. u. viel. a. O. S. 335. heißt es: „Bajus hat für den Begriff des Uebernatürlichen im weiteren Sinn (nach Kuhn das Moralische) und in Folge dessen (?) auch für das eigentlich Uebernatürliche im positiv theologischen Sinne kein Verständniß.“ Demnach würde Bajus das Moralische mit dem Physischen verwechseln. Kuhn bleibt sich jedoch nicht gleich. Anderswo bezeichnet er das bajanische System als Naturalismus, was, richtig verstanden, wahr ist, und gibt zu, Bajus habe durch eine physische Auffassung der Gnade nicht gefehlt.

2) Schäzler, Natur und Uebernatur. S. 214.

3) Die christl. Lehre 2c. S. 335.

ursprüngliche Integrität nicht zum Vollbestand der Natur, sondern, sit venia verbo, zum Wohlbestand der Natur. Ein Wesen, schließt Bajus, das der Ignoranz und Concupiscenz unterworfen ist, ist noch kein Vernunftwesen, keine Gott ebenbildliche Creatur[1]), besitzt noch nicht das reale Vermögen des Guten; es wäre von vorneherein dem geistigen Tode verfallen. Um wahrhaft Vernunftwesen zu sein und seine Bestimmung erreichen zu können, mußte ihm Gott seinen Geist einflößen, ihm die Richtung auf sich geben, d. h. ihn schaffen in statu justitiae et sanctitatis. Das ist der Ideengang des Bajus und in diesem Sinn haben ihn die älteren Theologen einmüthig aufgefaßt und erklärt.

Zufolge der Meinung Kuhn's[2]) sollte man erwarten, daß Bajus eine freundliche Stellung zur physischen Auffassung der Gnade einnahm. Es ist aber das gerade Gegentheil der Fall. Die scholastische Lehre von der Gnade als einer qualitas physica verwarf er. Dies beweisen Sätze wie der folgende schlagend: Justitia, qua justificatur per fidem impius, consistit formaliter in obedientia mandatorum, quae est operum justitia; *non autem in gratia aliqua animae infusa*, *qua adoptatur homo in filium Dei et secundum interiorem hominem renovatur ac divinae naturae consors efficitur*, *ut sic per Spiritum sanctum renovatus deinceps bene vivere* et Dei mandatis obedire possit. prop. 42[3]). Mit der Gnade als übernatürlicher Güte im Sinne Kuhn's hätte sich Bajus sicherlich besser befreundet, und mit dem Kuhn'schen Begriffe der

---

1) Ebd. S. 133. Kuhn bemerkt hiezu: „In dieser Gedankenfolge liegt unstreitig Consequenz." Warum nicht? Dieselbe, wie in den Argumenten Kuhn's S. 125. und überhaupt in seiner Bekämpfung der possibilitas status naturae purae gegen Cajetan und Suarez.

2) In der er sich, wie schon bemerkt wurde, nicht consequent bleibt. Im Grunde dient ihm die vorgebliche Vermischung des Physischen und Moralischen bei Bajus theils als Schild, theils als Waffe.

3) Kuhn widerspricht den Theologen, welche die bajanische Lehre vom Urstand einstimmig als pelagianisch erklären. (S. 133. A. 1.) Mit Unrecht. Bajanismus und Pelagianismus sind zwei Formen Eines Irrthums, der seine Spitze in der Verkennung oder Verleugnung der übernatürlichen Ordnung hat. Hieraus folgt, daß auch die Lehre der Kirche von der Gnade etwas mehr ist als die höhere Einheit oder Vermittlung der in jenen Irrthümern zu Tage tretenden Gegensätze. Wie wenig überhaupt der Standpunkt Kuhn's, dieses sonst so scharfsinnigen Denkers ihm erlaubt, den Bajanismus richtig zu würdigen, zeigt die Bemerkung S. 175., daß Bajus den Inhalt der just. orig. im Wesentlichen nicht anders als Thomas bestimme!

Rechtfertigung als bloß moralischer Erneuerung wäre er ohne Zweifel zufrieden gewesen.

Der erste Versuch — denn was von Bajus gilt, trifft auch bei Jansenius zu — einer rein moralischen Gnadenlehre wäre demnach gescheitert.

Indessen ist damit, wie es scheint, die Sache noch nicht verloren. Kuhn bietet uns einen Ausweg. Wir sind bereit, ihn zu acceptiren, sobald er die Probe hält. Kuhn unterscheidet ausdrücklich zwischen natürlicher und übernatürlicher Güte, zwischen natürlichem und übernatürlichem Endziel. Jene beiden aber faßt er unter dem Begriff der moralischen Güte zusammen. Ueber den Begriff einer moralischen und doch übernatürlichen Güte werden wir uns später aussprechen. Hier interessirt uns die Unterscheidung selbst; sie ist es, durch die die Kuhn'sche Lehre sich den Fallstricken des Bajanismus zu entziehen sucht. Wir begegnen nun schon bei diesem ersten Schritte einer Aufstellung, die, wie wir glauben, den schwersten Bedenken unterliegt. Kuhn nämlich begreift die dem Menschen eigene natürliche Güte (die nach ihm von der Natur unterschieden und als Princip der sittlichen Persönlichkeit, als Anlage und Keim alles sittlich guten Handelns zu denken ist) im Sinne einer integritas imperfecta als die **nothwendige Voraussetzung** der gratia sanctificans, die als integritas perfecta bestimmt wird, lehrt also eine natürliche moralische Disposition für die Gnade. Auch über diese Lehre jedoch, für die sich wie wir theils schon sahen, theils noch mehr uns im Folgenden überzeugen werden, beim heiligen Thomas keine Stützpunkte finden, behalten wir uns das Endurtheil für später vor. Wir richten vorläufig unsern Blick auf die Lehre Kuhn's vom übernatürlichen Endziel. In dieser Beziehung befremdet uns vor Allem sein Verhalten gegenüber einer von Schäzler ihm entgegengehaltenen Behauptung, „das thatsächliche Endziel des Menschen sei etwas durch und durch Uebernatürliches." Er erklärt diesen Ausspruch geradezu als Unsinn [1]). Wie kommt er zu diesem Urtheil? Lehrt er selbst vielleicht zwei Endziele in der thatsächlichen Weltordnung, ein natürliches und ein übernatürliches? Ist seine Meinung, daß wenigstens der urständliche Mensch ein natürliches Endziel (d. i. ewiges Leben) verwirklichen konnte? Seine Aeußerungen hierüber ermangeln der nöthigen Bestimmtheit und Schärfe. Bald scheint er die Möglichkeit

1) Die christl. Lehre &c, S. 174.

des natürlichen Endziels nur im hypothetischen Sinne (unter Voraussetzung des reinen Naturstandes) zu behaupten[1]), bald aber auch in dem Sinne, daß dem urständlichen Menschen die Realisirung eines solchen einer natürlichen Seligkeit oder vita aeterna durch die Kraft der Natur möglich gewesen[2]). Diese Möglichkeit zwar in dem Einen Terminus, der natürlichen Kraft des ersten Menschen, bestreiten wir nicht, aber wir können das so Erreichte nicht als Endziel, nicht als vita aeterna anerkennen, und zwar, wie wir sogleich zeigen werden, aus dogmatischen Gründen [3]).

Suchen wir uns indessen der eigentlichen Meinung Kuhn's auf anderem Wege zu versichern. Nach ihm besteht zwischen dem übernatürlichen und natürlichen Endziel dasselbe Verhältniß, wie zwischen der übernatürlichen und natürlichen Güte. Wie die letztere die Voraussetzung ist für die erstere, so ist das natürliche Endziel die Voraussetzung des übernatürlichen. Von diesem Princip ausgehend beurtheilt Kuhn die Möglichkeit eines natürlichen Endziels durchweg nach dem natürlich sittlichen Vermögensstand, den er dem Menschen unter der einen oder andern Voraussetzung zuschreibt. Er dringt deshalb darauf, daß man bei der Erklärung der apostolischen Worte: Gratia Dei vita aeterna zwischen dem urständlichen und dem erbsündigen Menschen unterscheide[4]). Bezüglich des erbsündigen Menschen hält er jenes Wort in dessen vollem ungeschwächtem Sinne fest und weist daher den Vorwurf Schäzlers, seine Lehre gerathe mit den antipelagianischen Entscheidungen der Kirche in Conflict, zurück. Jene Unterscheidung und diese Vertheidigung lassen uns einen Blick in den wahren Sinn der Kuhn'schen Lehre vom menschlichen Endziel thun. Demnach konnte der urständliche Mensch sein thatsächliches Endziel[5]), das ewige Leben, ohne die Gnade in

1) Die christl. Lehre ꝛc. S. 176.

2) Gleich auf der folgenden Seite 177.

3) Kuhn argumentirt: Die Möglichkeit eines übernatürlichen Endziels könne nur gedacht werden unter der Voraussetzung der Möglichkeit des natürlichen. Hierauf distinguiren wir: unter Voraussetzung dieser Möglichkeit im hypothetischen Sinne Conc.; im Sinne der Realisirbarkeit subdist. a parte termini a quo, d. h. bloß auf die natürliche sittliche Kraft des ersten Menschen gesehen Conc.; der Möglichkeit desselben a parte termini ad quem N.; denn das thatsächliche Endziel ist wirklich, wie Schäzler sagt, ein durch und durch übernatürliches.

4) Ebendas. S. 175.

5) Ebendas. S. 174. Anm. Auch nach Kuhn nämlich kann in der gegen-

gewisser Weise, nämlich als natürliches Endziel, realisiren und für ihn ist das ewige Leben nicht schlechthin und im absoluten Sinne Gnade. Anders für den Menschen in statu naturae lapsae; er vermag in keiner Weise ohne Gnade weder sein natürliches noch sein übernatürliches Endziel zu verwirklichen, für ihn ist dasselbe schlechthin Gnade: Gratia Dei vita aeterna. Nunmehr dürfte es klar sein, daß Kuhn auch in der thatsächlichen Weltordnung das Maß und die Art der Realisirung des Endziels nach dem Maße und der Art der Kräfte, die dem Menschen unter bestimmten Verhältnissen eigen sind, beurtheilt wissen will. Denn nur unter dieser Voraussetzung läßt sich sagen, der ursprüngliche Mensch konnte aus eigener Kraft wenigstens bis zu einem gewissen Maße sein Endziel, die vita aeterna (dieses Endziel als natürliches gedacht) verwirklichen. Sehen wir nun vorläufig davon ab, ob es dogmatisch zulässig ist, für den Urstand der vollen Strenge des apostolischen Wortes etwas abzubrechen, und fragen wir uns, um welchen Preis Kuhn dieses Axiom (gratia Dei vita aeterna) für den erbsündigen Zustand festhalten kann. Wir stehen nicht an, es gerade herauszusagen: Um den Preis der Freiheit, der von ihm so sehr urgirten natürlichen Güte. Behauptet nämlich Kuhn vom ursprünglichen Menschen, daß er das ewige Leben (als natürliches) um der ihm eignenden natürlichen Güte und sittlichen Kraft willen ohne Gnade verwirklichen konnte, so muß er umgekehrt, da er diese Möglichkeit dem erbsündigen Menschen abspricht, von diesem die natürliche Güte negiren. Und zwar muß er ihm dieselbe total absprechen, d. h. jedes aktuelle Gute aus eigener Kraft von ihm negiren; denn insoweit er ein solches zuließe, könnte dasselbe nach den Principien Kuhn's nicht mehr bedeutungslos sein für sein Endziel; es läge darin ein wenn auch noch so schwacher Anfang für die Realisirung dieses Endziels (wenigstens dasselbe als natürliches genommen), und die so sorgfältig gehütete Bestimmung: gratia Dei vita aeterna würde auch für den erbsündigen Menschen in die Brüche gehen, und um die absolute Gratuität des Heiles und die absolute Nothwendigkeit der Heilsgnade wäre es geschehen. Hält aber Kuhn, wie Bajus, diese Fundamentalbestimmung der christlichen Heilslehre fest, wie

---

wärtigen Weltordnung nur von einem Endziel gesprochen werden, wiewohl er doch auch wieder von zweien spricht. Der eigentliche Sinn ist wohl der, daß das Eine Endziel in vollkommenerer oder unvollkommenerer Weise je nach Voraussetzung des reinen Natur- oder Gnadenstandes erreicht wird.

vermag er dann in dem erbsündigen Menschen noch irgendwelche (reale) Möglichkeit des Guten anzuerkennen? Er muß mit Bajus behaupten, der Wille des Erbsünders tauge nur zum Sündigen. Wir wissen zwar wohl, daß Kuhn diese bajanische Lehre perhorrescirt, nach ihm flößt die Gnade den guten Willen zwar unmittelbar ein, jedoch nicht schlechthin unmittelbar, sondern so, daß sie zugleich seine aktive Empfänglichkeit in Anspruch nimmt, und nur da unfehlbar wirkt, wo sie (relativ) bereiten Boden findet. Aber diese Empfänglichkeit, die nur in der verschiedenen Sündhaftigkeit[1]) ihren Grund haben soll, vermag einerseits sich nicht als sittliche Güte, d. h. nicht einmal als natürlich-sittliche Güte zu legitimiren, andererseits aber, sofern sie dies vermöchte, wäre in ihr der Anfang des Heiles gegeben und das ewige Leben wäre nicht mehr schlechthin Gnade. Nach der einen oder andern Seite wird man unter der Kuhn'schen Voraussetzung anstoßen müssen. Nimmt man eine natürliche Güte (als aktives Princip sittlicher Bethätigung) auch noch im gefallenen Menschen an, dann muß man (auf dem Standpunkte Kuhn's) behaupten, daß er auch von sich aus und ohne Gnade etwas für das Heil beizutragen vermöge; oder man negirt das letztere, alsdann muß man aber mit Bajus jene Annahme aufgeben, und die sittliche Kraft des gefallenen Menschen für völlig erstorben erkären, d. h. zu der Behauptung fortgehen: liberum arbitrium sine gratiae Dei adjutorio nonnisi ad peccandum valet[2]). Wir sehen hier keinen Ausweg. Das sind unsere Bedenken gegen den erneuten ohne Zweifel sehr scharfsinnigen Versuch, ohne den scholastischen Gnadenbegriff mittels einer rein moralischen Auffassung der Gnade das, was wir das dogmatische Axiom der Gnadenlehre nennen, zur Geltung zu bringen. Wir haben indessen noch einen Punkt auf dem Herzen. Wenn wir die Vertheidigung Kuhn's gegen Schäzler richtig verstehen, so wäre wenigstens dem urständlichen Menschen gegenüber das ewige Leben[3]) nicht schlechthin Gnade[4]).

---

1) Wenn wir Kuhn'sche Ausdrücke in der Dogmatik, wie, daß alle verderbt, Sünder seien, doch nicht in völlig gleicher Weise, richtig verstehen. Vergl. d. christl. Lehre S. 205.

2) Prop. Baj. 27. In den obigen Bedenken bestärkt uns die Ansicht Kuhn's, die Disposition auf die Rechtfertigungsgnade sei eine Restitution der ursprünglichen natürlichen Güte.

3) Ebd. S. 175 ff. Wir sprechen so, indem wir uns auf das Zugeständniß Kuhn's S. 174. Anm. stützen.

4) Ebd. S. 190.

Wir möchten nun Kuhn und seine Schüler um Lösung der Frage bitten, wie sie diese Aufstellung mit der Verwerfung folgender bajanischer Sätze vereinbaren: Nec angeli nec primi hominis adhuc integri merita recte vocantur gratia p. 1. Sicut opus malum ex natura sua est mortis aeternae meritorium, sic opus bonum ex natura sua est vitae aeternae meritorium. p. 2. Et bonis angelis et primo homini, si in statu illo perseverasset usque ad ultimum vitae, felicitas esset merces et non gratia. p. 3. Können die Contradictorien dieser Sätze noch in ihrem ganzen und vollen Sinne auf Wahrheit Anspruch machen, wenn der ursprüngliche Mensch sein Endziel in einem gewissen Sinne (als natürliches) ohne Gnade erreichen konnte.

Diese Bedenken erscheinen uns genügend, der neuen Gnadenlehre unsern Beifall solange vorzuenthalten, bis sie gründlich beseitigt sind, und wir nehmen uns bis dahin die Freiheit, den scholastischen Gnadenbegriff zu vertheidigen und gegen Auslegungen sicher zu stellen, die zu solchen Consequenzen führen.

Stellen wir uns dagegen auf den Standpunkt der alten Theologen und erkennen wir mit ihnen den Gnadeneinfluß als einen realen, die geistige Natur unmittelbar afficirenden an; sagen wir mit dem heiligen Thomas: persona ordinatur ad ea, quae sunt supra naturam mediante natura, statt mit Kuhn natura perficitur mediante persona; mit andern Worten erklären wir uns für die physische Wirksamkeit der Gnade statt für die moralische, so fallen jene Schwierigkeiten hinweg und alle axiomatischen Bestimmungen der kirchlichen Gnadenlehre gelangen zu ihrer vollen Geltung. Ihr Begriff von Gnade und Gnadenwirksamkeit verhinderte sie, den Empfang derselben auf eine moralische Güte zu stellen und dadurch ihre Gratuität und absolute Nothwendigkeit in Gefahr zu bringen. Andererseits waren sie nicht genöthigt, die Freiheit und sittliche Selbstständigkeit der Natur zu leugnen oder auch nur bei Seite zu schieben. Dieselbe erhielt vielmehr eine doppelte Bedeutung in ihrem System. Erstens gewannen sie die Möglichkeit übernatürlich freie Akte da anzuerkennen, wo natürlich freie Akte möglich und wirklich sind. Zweitens erschienen die mit solcher Freiheit gewirkten Werke zwar in keiner Weise als der positive Anknüpfungspunkt, die aktive Empfänglichkeit für die übernatürliche Gnade, — denn wie konnten sie das, da sie zur Gnade außer Verhältniß stehen, diversi generis sind? — aber auch nicht bedeutungslos in

dem negativen Sinne eines Fernhaltens eines Hindernisses, der Sünde? Wer sieht nicht, daß in einer solchen Auffassung beide, Gnade und Natur, zu ihrer vollen Geltung gelangen? Aber man wirft dieser Auffassung der Gnade und ihres Verhältnisses zur Natur unvermittelten Dualismus vor. Worin bestände dieser Dualismus? In dem Geschöpfe, das den göttlichen Einfluß erfährt? Oder in dem Schöpfer, der sein vernünftiges Geschöpf unmittelbar zu sich, zur Gemeinschaft seines Seins und Lebens erhebt? Der englische Lehrer wird uns in den folgenden Abschnitten auf diesen Einwurf eine, wie wir hoffen, ausreichende Antwort geben.

4. a) Das metaphysische Princip.

Die scholastische Gnadenlehre hat nicht nur einen festen dogmatischen, sondern auch einen tiefen metaphysischen Grund.

Fassen wir die Frage in der folgenden prägnanten Weise. Wenn der göttliche Heiland, die reinen Herzens sind, selig pries, weil sie Gott anschauen werden, dachte er da nur an moralische Reinheit und wollte er sagen, daß dem endlichen Geiste als Geist die physische Bedingung, die Fähigkeit, das Organ Gott zu schauen, zwar nicht fehle, daß er aber dessen durch sittliche Erneuerung erst würdig werden müsse? Die alte Theologie verstand die Worte des Heilands nicht in diesem Sinne und zwar deshalb nicht, weil sie das apostolische Wort: vita aeterna i. e. visio Dei beatifica est gratia im vollen Ernste nahm und nach seinem ganzen Umfange festhielt.

Die alten Theologen vergaßen aber auch nicht, die durch das Dogma gebotene Lehre metaphysisch zu begründen.

Der heilige Thomas behandelt unsere Frage 1. qu. 12. a. 4. Er präcisirt sie dahin: utrum aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit? und gibt auf Grund jener apostolischen Worte eine verneinende Antwort: Contra est, quod dicitur Rom. 6, 23. Gratia Dei vita aeterna. Sed vita aeterna consistit in visione divinae essentiae secundum illud Joan. 17, 3. Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum etc. Ergo videre Deum per essentiam convenit intellectui creato per gratiam, non per naturam. Vernehmen wir nun auch die metaphysische Begründung.

Der heilige Lehrer geht aus von dem Satze, daß die Erkenntnißlehre überall der Seinsweise entspricht. Deshalb ist es dem

Menschen als einem sinnlich-vernünftigen Wesen natürlich, das Geistige im Sinnlichen und mittels des Sinnlichen zu erkennen, und aus demselben Grunde erkennen die reinen Geister die immateriellen Naturen. Damit ist jedoch keineswegs gesagt, daß Engel und Menschen keine natürliche Gotteserkenntniß besitzen; sie besitzen jedoch eine solche nur secundum suum modum essendi, nach der Weise ihrer Natur. Aus demselben Grunde ist eine unmittelbare, der göttlichen Sinnesweise entsprechende Erkenntniß Gottes, eine Erkenntniß des göttlichen Wesens, das reines Sein ist, Gott allein möglich.

Man könnte zwar einwenden, daß der endliche Geist, wenigstens der reine Geist, der Engel (Ib. ad 1.) in sich selbst wie in einem reinen, hellen Spiegel die Schönheit Gottes unmittelbar (d. h. ohne Schlußfolgerung) im geschaffenen Reflexe erkenne. Eine solche Erkenntniß, entgegnet der heilige Lehrer, ist keine unmittelbare keine Wesenserkenntniß Gottes, weil keine Erkenntnißform das göttliche Wesen auszudrücken vermag, d. h. es gibt keine Gottesidee, durch welche das göttliche Wesen erkannt und geschaut würde[1]).

Soll nun dies dennoch geschehen und das Geschöpf befähigt werden — eine metaphysische und von der Frage nach der sittlichen Würdigkeit unterschiedene, wenn auch mit ihr unzertrennlich verknüpfte Frage — zur unmittelbaren Anschauung Gottes, so muß es erhoben werden über seine Natur.

Die übernatürliche Seligkeit der Vernunftwesen, lehrt der heilige Thomas, besteht in der unmittelbaren Anschauung Gottes. Zu diesem Endziel ist dasselbe aus Gnade bestimmt, denn es überschreitet alle Kraft und jeden Anspruch geschaffener Natur: Finis, ad quem res creatae ordinantur a deo, est duplex. Unus, qui excedit *proportionem naturae creatae et facultatem*, et hic finis est vita aeterna, quae in divina visione consistit, quae est supra naturam cujuslibet creaturae. 1. qu. 23. a. 1. Da nun das Geschöpf zu diesem Endziel nicht aus eigener Kraft gelangen kann, ist es nothwendig, daß es von Gott dahin geführt werde — oportet, quod ab alio transmittatur, *sicut sagitta a sagittante* mittitur ad signum. Unde proprie loquendo rationalis creatura, quae est capax vitae aeternae, perducitur in ipsam *quasi a Deo transmissa.*

Diese perductio ad finem vollzieht sich jedoch nicht auf einmal, sondern stufenweise. Ihre Verwirklichung geschieht durch die

1) Man s. hierüber Schäzler, Neue Untersuch. u. s. w. S. 447 ff.

Mittheilung des lumen gloriae, der dispositio proxima für die unmittelbare Anschauung. Dieses lumen wird erklärt als aliqua similitudo Dei ex parte visivae potentiae, d. h. als eine übernatürliche Form, durch welche der endliche Geist befähigt wird, das Wesen Gottes zu schauen. Jedoch schon hienieden wird hiezu der Grund gelegt, wird die dispositio remota für die unmittelbare Anschauung Gottes in der heiligmachenden Gnade gegeben; auch sie ist deßhalb eine participatio divinae naturae secundum aliquam similitudinem, eine Form, wodurch die Seele über ihr natürliches Sein zur Theilnahme göttlichen Seins und Lebens erhoben wird, und den Samen des ewigen Lebens in sich aufnimmt. Im ursprünglichen Menschen war die Gnade überdies die erste Disposition, kraft welcher er, im Zustande der Kindschaft Gottes, auch als Kind Gottes in der Richtung auf das ewige Leben sich bethätigen konnte und das, was für ihn zunächst Gnade war, auch als Lohn erwerben sollte. Anders in dem gefallenen Menschen; in ihm, dem von Gott abgewendeten, kann das Princip des übernatürlichen Lebens nicht unmittelbar Wurzel fassen, seine Seele muß erst durch aktuelle Gnadenwirkungen bereitet und disponirt werden; aber auch diese Disposition, als eine Disposition auf eine übernatürliche Form muß als übernatürlich, als ein supernaturale quoad substantiam begriffen werden. So führt der hl. Thomas und mit ihm die gesammte alte Theologie auch aus metaphysischen Gründen die Bewegung zum übernatürlichen Endziel durchgängig mit Einschluß des ersten Anfangs und der ursprünglichsten Disposition auf die übernatürliche Einwirkung Gottes zurück und gelangt auch auf diesem Wege zu dem Satze: Quaecunque praeparatio hominis ad gratiam est ex gratia, oder ontologisch ausgedrückt: jede Disposition auf die Gnade als eine übernatürliche Form ist selbst übernatürlich, also ein Werk der Gnade, zufolge dem schon oben S. 5. angeführten Grundsatz: Omnis dispositio tam remota quam proxima debet habere quamdam proportionem cum forma ad quam disponit [1]).

Alles dies drückt der englische Lehrer mit bewunderungswürdiger Kürze in den Worten aus: rationalis creatura perducitur in vitam aeternam perfectam quasi a Deo transmissa sicut sagitta a sagittante.

---

1) *Billuart*, l. c. p. 282.

Wir ziehen aus der bisherigen Erörterung folgende Consequenzen:

1. Die Theologen beurtheilen die stufenweise Verwirklichung des ewigen Lebens nach der letzten und höchsten Stufe; von der Uebernatürlichkeit dieser schließen sie auf die Uebernatürlichkeit des ersten leisesten Anfangs, der praeparatio oder dispositio prima. Ist nun jene höchste Stufe, das lumen gloriae als eine physische Einwirkung zu denken, dann ist es auch die erste, die Gnade (lumen gratiae). Daß aber nach dem hl. Thomas das lumen gloriae eine physische Qualität ist, steht außer Zweifel, sie gibt ja nicht blos die Würdigkeit, sondern auch die Befähigung, Gott zu schauen, aliquam similitudinem Dei ex parte visivae *potentiae*. Dasselbe wird dann auch von der Gnade, dem ersten Keime, der entfernten Disposition zur ewigen Seligkeit gelten.

2. Die Disposition für die Gnade darf nur wieder in der Gnade, nicht aber in der Natur gesucht werden: quaecunque praeparatio ad gratiam ex gratia.

Hieraus ist ersichtlich, was die alten Theologen von der Lehre Kuhn's geurtheilt hätten[1]), daß die Disposition auf die Rechtfertigungsgnade die Wiedererweckung der erstorbenen natürlichen Güte zum Zwecke habe. Nach ihren Grundsätzen ist damit allein schon die Uebernatürlichkeit der Rechtfertigungsgnade preisgegeben. Kuhn selbst scheint dies gefühlt zu haben, wenn er als einen der Gründe, welche für die Annahme sprechen, daß die Gnade in primo instanti creationis ertheilt worden sei, die Schwierigkeit anführt, bei der entgegengesetzten Ansicht den Begriff eines Verdienstes ferne zu halten[2]). Von einer ganz entgegengesetzten Auffassung ließen sich die Vertreter dieser letzteren, jetzt veralteten Ansicht leiten; sie glaubten im Gegentheil, durch die zeitliche Auseinanderhaltung von Natur und Gnade den Unterschied beider, und die Uebernatürlichkeit der letzteren recht klar in's Licht treten zu lassen.

Fassen wir das Gesagte zusammen, so ergibt sich uns folgender Grundsatz: Das übernatürliche Endziel übersteigt physisch jede geschaffene Natur; die letztere bedarf also, um sich in der Richtung auf dieses Endziel zu bewegen, eines physi-

---

1) Die christliche Lehre u. s. w. S. 97. Das Wort „erweckend" ist an dieser Stelle nicht ohne Grund unterstrichen.

2) Die christliche Lehre 2c. S. 24.

schen Impulses von Seite Gottes. Wir nennen diesen Grundsatz das metaphysische Princip der thomistischen Gnadenlehre, weil er aus dem Wesen des unendlichen und endlichen Geistes, aus der Verschiedenheit ihrer Seins- und Erkenntnißweise geschöpft ist[1]).

Wenn Kuhn findet, daß diese physische Auffassung der Gnade an Pantheismus streift[2]), so dürfte das gerade Gegentheil wahr sein. Wir glauben nicht fehlzugehen, wenn wir gerade in dem von Kuhn bekämpften Gnadenbegriff das Palladium des Theismus erblicken. Derselbe schließt nämlich erstens die Bestimmung in sich, daß der endliche Geist nicht schon von Natur und durch seine natürlichen Kräfte befähigt ist zur unmittelbaren Anschauung des unendlichen Geistes, noch mehr, daß keinem geschöpflichen Geiste diese Anschauung natürlich sein oder je werden kann. Zweitens liegt in jenem Gnadenbegriff die Anerkennung, daß Gott dem Geschöpfe noch ganz Anderes und viel Höheres verleihen kann, als die vollkommenste Entwicklung und den möglichst besten Gebrauch seiner natürlichen Vermögen, worauf denn doch zuletzt jede moralische Einwirkung hinausläuft. In den beiden angegebenen Bestimmungen erkennen wir die metaphysische Tiefe der alttheologischen Gnadenlehre.

Welches aber wird der metaphysische Standpunkt sein, von dem aus man diese Lehre bekämpft? Ist ihm zufolge der endliche Geist schon an sich und durch seine Natur befähigt, das unnahbare Licht zu schauen und mangelt demselben nur noch die sittliche Würdigkeit, das moralische Verdienst? Ist die Potentialität des endlichen Geistes eine so umfassende, daß dem Einfluß des unendlichen Geistes kein weiterer Spielraum bleibt, als die Aktuirung jener potentiellen Unendlichkeit? Und solche metaphysische Voraussetzungen wären ein besseres Gegengift gegen den Pantheismus?

---

1) Wir machen wiederholt darauf aufmerksam, daß die alten Theologen überall vom Endziel ausgehen, und nach dem Ende den Anfang, nach der Frucht den Keim, nach dem Ziel die Bewegung zum Ziele beurtheilen. Diese allein naturgemäße Methode kehrt Kuhn um. Von der Natur des übernatürlichen Endziels lesen wir bei ihm so viel als Nichts; dagegen findet er nicht Worte genug, uns zu sagen, daß jeder Einfluß auf das Vernunftwesen den Weg durch seine natürliche Güte hindurch machen, d. h. ein moralischer sein müsse.

2) S. 29. l. c.

Ist etwa, fragen wir, der Begriff einer physischen Lebensgemeinschaft mit Gott schon an sich pantheistisch? Dann muß man weiter gehen und auch die hypostatische Union für pantheistisch erklären, denn sie ist eine ἕνωσις φυσική.

Die Einwürfe Kuhn's gegen den physischen Gnadenbegriff vermögen sich nur durch Begriffsverwechselung einigen Schein zu geben. Kuhn unterlegt dem Physischen bald die Bedeutung des Substantiellen, bald die des Natürlichen, bald gar die des Nothwendigen, Unfreien, dem Naturwesen Eigenen.

Gegen die erste dieser Unterstellungen [1]) haben sich die Theologen längst verwahrt. Sie sprechen von einer Theilnahme an göttlicher Natur und göttlicher Wirksamkeit nicht im Sinne substantieller Wesensgemeinschaft, sondern accidenteller, jedoch realer und physischer Theilnahme per donum creatum, quod naturam divinam analogice imitatur et exprimit. Das Uebernatürliche ist nicht die göttliche Substanz selbst, macht aber ebensowenig blos das natürliche Ebenbild Gottes in der Seele zu einem sprechend ähnlichen [2]): es drückt vielmehr der Seele ein Gepräge auf, aus welchem die Spur des ewigen Lichtes unmittelbar wiederleuchtet, und verleiht eine geistige Aehnlichkeit mit der ungeschaffenen Substanz, die jede irgend einem Geschöpfe von Natur oder durch Ausbildung seiner natürlichen Kräfte eigene übersteigt.

Wenn Kuhn befürchtet, das Uebernatürliche gehe zu Grunde, wenn es als physische Qualität gedacht werde [3]), so geht er dabei von der unbewiesenen Voraussetzung aus, daß das Uebernatürliche das Moralische und das Physische das Natürliche sei [4]), und macht sich deßhalb einer petitio principii schuldig, während die Theologen das übernatürlich nennen, was ein Wesen ordnet in der Richtung auf eine höhere Natur. Daß aber das Uebernatürliche nie Natur werde, dafür ist sozusagen durch den Begriff, das Wesen desselben selbst gesorgt. Jene übernatürliche Form, die wir Gnade nennen, und welche die Seele mit der leuchtenden Spur des göttlichen Geistes schmückt und sie disponirt für eine nur Gott natürliche Thätigkeit, wird deßhalb nie Natur, weil sie ihrem Begriff und Wesen nach übernatürlich ist.

---

1) Die christliche Lehre 2c. S. 167. — 2) Ebd. S 57. — 3) Ebd. S. 164.
2) Eine ganz undogmatische Begriffsverwechselung, gegen die das Incarnationsdogma allein schon schützen könnte.

Wenn aber Kuhn die physische Einwirkung auf gleiche Linie stellt mit der Einwirkung auf unfreie Naturwesen, so sind ihm auch hierin die Theologen zuvorgekommen. Wir werden im folgenden Abschnitte sehen, wie sorgfältig der hl. Thomas den Begriff eines geistigen Accidens[1]) von jeder Seinsbestimmung, die ein materielles Wesen erhalten kann, unterscheidet. Die Theologen lehren in dieser Beziehung, daß die Natur der Seele, indem sie durch die Gnade in esse divino constituirt wird, sich nicht als potentia naturalis oder materialis, sondern als potentia obedientialis verhalte.

Der ontologische (metaphysische) Standpunkt der alten Theologen in ihrer Gnadenlehre tritt recht prägnant hervor in der subtilen Frage: an formae etiam supernaturales, quae a Theologis dicuntur per se infusae, educantur de potentia subjecti, in quo fiunt? Einige Theologen, bemerkt hierauf Suarez[2]), stellen dies schlechterdings in Abrede; weil die Seele für solche Formen von Natur nicht in Potenz ist, darum können sie auch nicht aus ihr educirt werden. Tandem hac ratione aliqui Theologi dicunt gratiam et similes formas *creari*, alii *concreari:* omnes vero dicunt saltem infundi, ut extrinsecus advenire, non vero educi significent. Suarez entscheidet sich für eine abweichende Ansicht und erklärt sich darüber in folgenden Worten: sicut qualitas quaedam est naturalis ordinis, alia supernaturalis: utraque tamen est vera qualitas: ita illa eductio formae accidentalis alia est naturalis ordinis, alia *supernaturalis*, utraque tamen est vera eductio. Die hier von Suarez gegebene Lösung, daß die habitus infusi nicht geschaffen noch mitgeschaffen, sondern auf übernatürliche Weise aus der potentia obedientiae educirt werden, scheint auch die des hl. Thomas zu sein, wenn er sagt, daß die Gnade nicht eigentlich geschaffen sei. 1. 2. qu. 110. a. 2. ad 3.

Haben solche Fragen und solche Lösungen auf dem Standpunkte der moralischen Auffassung der Gnade einen Sinn? wären sie nicht vielmehr seltsam, ja kindisch zu nennen?

Fassen wir die Resultate dieses Abschnittes zusammen, so ist in den metaphysischen Principien der alten (thomistischen) Theologie ein Anhaltspunkt für die Lehre Kuhn's von einer rein moralischen

---

1) Der Unterschied eines solchen physischen Accidens vom moralischen wird in der Folge, wie wir hoffen, wenigstens negativ so viel als möglich bestimmt werden.

2) Metaph. p. 1. disp. 16. sect. 3.

Wirksamkeit der Gnade und von einem moralischen Bindeglied zwischen Natur und Gnade nicht zu finden.

Dessenungeachtet behandelt die göttliche Gnade den freien Geist nicht wie ein Naturwesen, sie wirkt nicht blos in ihm und durch ihn, sondern bewirkt, daß er selbst mit Freiheit wirkt. Die Bürgschaft hiefür brauchen wir aber nicht mit Kuhn in moralischer Empfänglichkeit für die Gnade zu suchen; wir haben sie bereits mit dem hl. Thomas in jenem absoluten Willen gefunden, der nicht blos bewirkt, daß das geschieht, was er will, sondern auch, daß es so geschieht, wie er will [1]).

Wenden wir uns nun zu den psychologischen Voraussetzungen der thomistischen Gnadenlehre, ob nicht etwa auf diesem Gebiete die Chancen der moralischen Auffassung günstiger stehen.

4. b) Die psychologische Grundlage.

Kuhn sucht den Beweis zu führen, daß der hl. Thomas dem natürlichen Menschen eine integritas imperfecta zuschreibe, und diese als Voraussetzung für die Gnade betrachte. Wir sind dieser Annahme schon einmal begegnet [2]). Prüfen wir sie mit Rücksicht auf die psychologischen Voraussetzungen der thomistischen Lehre und sehen wir zu, ob in ihnen ein Raum für die Kuhn'sche Auffassung sich finde.

Wir haben uns zu verständigen über die Begriffe potentia, habitus und actus. Wir fragen zunächst, was versteht der heilige Thomas unter Potenz, Vermögen, und da es sich um geistige, somit active Vermögen handelt, unter potentia activa?

Die potentia activa, und eine solche ist jedes geistige Vermögen, erklärt der englische Lehrer als Thätigkeitsprincip: dicitur potentia activa esse principium agendi [3]). Potenz in diesem Sinne kommt auch dem absoluten Sein, Gott, zu. Dagegen ist nicht jede Potenz des Geschöpfes potentia ad agere. Die creatürliche Potenz muß vielmehr unterschieden werden als potentia

1) Es sei denn, man gebe der molinistischen Lösung, die sich die Vereinbarung des physischen Einflusses mit der Freiheit trefflich zurechtlegt, den Vorzug (S. 37 ff.). Wir aber ziehen es vor, mit dem hl. Thomas zu sagen: Non est distinctum quod est ex libero arbitrio et ex praedestinatione, *sicut nec est distinctum, quod est ex causa secunda et causa prima.* S. Th. 1. q. 23 a. 5.

2) S. 25 ff. — 3) S. Th. 1. qu. 41, art. 5.

ad esse von der potentia ad agere. Die erstere, bemerkt der heilige Lehrer [1]), se tenet ex parte materiae, die letztere ex parte formae. Darin liegt der Grund, warum die geistigen Potenzen potentiae ad agere sind, weil der Geist seinem Wesen nach Form, nicht Materie ist.

Die Stelle der theologischen Summe, in der Thomas diese Begriffsbestimmungen gibt, gebraucht Kuhn, um daraus zu beweisen, daß die habitus infusi nicht eine physische, sondern nur eine moralische Einwirkung auf die Vermögen in sich schließen und folglich nicht physische, sondern moralische Qualitäten seien [2]). Diese Behauptung läßt sich aus den Worten des heiligen Lehrers nicht begründen. Derselbe frägt, ob die virtus *humana* eine perfectio potentiae ad esse oder eine perfectio potentiae ad agere sei. Die Antwort hierauf lautet selbstverständlich, daß die Tugend, die dem Menschen als solchem zukömmt (virtus *humana*) die perfectio einer Potenz sei, die ihm als solchem (d. i. als einem ens rationale) im Gegensatz zu den bloßen Naturwesen zukömmt, d. h. einer potentia activa. Wie diese perfectio stattfinde, ob durch einen physischen oder einen anders gearteten Einfluß, darüber ist an dieser Stelle nicht das Mindeste entschieden. Nach Thomas ist die menschliche Tugend die Perfection eines Thätigkeitsprincips, nicht die eines Seinsprincips: was hat dieser Satz mit der Natur des habitus infusus zu thun? Sagen etwa die Vertheidiger der physischen Auffassung, die *virtus* infusa vervollkommne das Sein der Seele, oder gar sie vervollkommne dieses Sein als solches?

Allerdings vervollkommnet das Uebernatürliche auch das Sein der menschlichen Seele und zwar gerade nach St. Thomas; in dieser Beziehung aber heißt dasselbe nicht Tugend, und vervollkommnet nicht das Sein als solches, sondern in der Richtung auf ein höheres Sein, ad naturam altiorem. Deßhalb verhält sich das Sein der Seele, insofern es übernatürlich vervollkommnet wird, nicht als potentia ad esse oder als potentia materialis, sondern als potentia obedientialis, d. h. in seiner unveränderlichen substantiellen Bestimmtheit beharrend, erhält es eine accidentelle, jedoch reale, übernatürliche Aehnlichkeit der göttlichen Natur [3]).

---

1) Ib. 1. 2. q. 55. a. 2. — 2) A. a. O. S. 82.
3) Die Belege hiefür werden sogleich folgen.

Kuhn argumentirt so, als spräche der hl. Thomas von einer perfectio in esse im Gegensatz zur perfectio in agere; der englische Lehrer aber spricht von etwas ganz Anderem, nämlich von einer perfectio potentiae ad esse, und negirt, daß die menschliche Tugend eine solche sei. Die Tugend ist vielmehr perfectio potentiae ad agere, d. h. habitus operativus, was in gewisser Weise selbst von der Gnade im Unterschied von der Tugend gilt; denn sie ist als die Perfection einer geistigen Substanz, einer reinen Form, wie die Theologen sich ausdrücken, habitus *radicaliter operativus.*

Wenn Kuhn den Ausdruck habitus operativus durch „moralische Willensbeschaffenheit" erklärt, so übersieht er den Unterschied zwischen habitus acquisitus und habitus per se infusus und ist überdies den Beweis schuldig geblieben, daß auch der letztere nach St. Thomas eine moralische Qualität ist [1]).

Die Potenz ist als Princip des Aktes auch dessen zureichendes Princip, insoweit nicht von einem Akte die Rede ist, der die Kraft der Potenz entitativ übersteigt. Um jedoch eine gewisse Thätigkeit mit größerer Leichtigkeit zu vollbringen, bedarf das Vermögen des Habitus, der zwischen Vermögen und Akt mitteninne liegt, und deßhalb an der Natur beider gewissermaßen participirt, indem er sich zum Vermögen als Akt, zum Akt wie ein Vermögen verhält.

Der hl. Thomas behandelt die Lehre vom Habitus in der prima secundae qu. 49. und den folgenden. Der Habitus ist die Beschaffenheit (qualitas) oder Disposition des Vermögens in Bezug auf seine Natur. Das Vermögen nämlich kann naturgemäß disponirt sein oder nicht — dispositio secundum quam aliquis disponitur bene vel male; so ist z. B. der Organismus des Gesunden bene, der des Kranken male, der Wille des Tugendhaften bene, der des Lasterhaften male disponirt [2]). Ist die Rede von der Disposition eines Thätigkeitsprincips, einer potentia ad agere, so ist der Habitus unmittelbar ad agere gerichtet, importat ordinem ad actum [3]).

---

1) Das S. 82. Gesagte kann als Beweis, wie wir nachgewiesen zu haben glauben, nicht gelten. St. Thomas schließt an der angerufenen Stelle nicht den physischen Einfluß überhaupt, sondern jenen aus, der auf materielle Wesen stattfindet. Wir begegnen also hier bei Kuhn wieder einer der schon oben gerügten Verwechselungen.

2) 1. 2. qu. 49 a. 2. — 3) Ib. a. 3.

Ein Habitus ist nur möglich unter drei Voraussetzungen: 1) muß das, was disponirt wird, verschieden sein von dem, wozu es disponirt wird; in Gott z. B. kann es keinen Habitus geben, weil er actus purus ist; 2) muß eine Potenz, in der ein Habitus Platz greifen soll, auf verschiedene Weise determinirt werden können; so ist nach aristotelisch-thomistischer Ansicht die himmlische Materie (der Stoff der Himmelskörper) nur zu Einer Form in Potenz und diese Eine Form nur zu Einer Bewegung; es kann also in diesem Fall ein Habitus weder der Einen noch der anderen Art stattfinden. Kürzer lassen sich diese ersten zwei Bedingungen dahin formuliren: 1) muß eine Natur, in der ein Habitus sein soll, überhaupt zu etwas in Potenz sein; 2) muß sie in Potenz sein ad plura. So ist der menschliche Wille zum Guten wie zum Bösen in Potenz, folglich sowohl der Tugenden als der Laster fähig; 3) läßt sich auch dort von einem Habitus sprechen, wo eine Zusammenordnung mehrerer Theile stattfindet, die auf verschiedene Weise geordnet sein können. Derartige Habitus sind Schönheit, Gesundheit [1]). Ein Habitus dieser Art ist das theologische donum integritatis.

Die nächste Frage ist nach dem Subjekte der Habitus. Von ihr handelt die qu. 50, deren zweiter Artikel für uns von der größten Wichtigkeit ist.

In diesem Artikel wird gefragt, ob das Wesen der Seele Sitz eines Habitus sein könne und diese Frage nur in dem Sinne verneint, daß die Seele in ihrem *Sein als solchem* complirt oder perficirt würde. Dagegen wird die Frage bejaht in dem Sinne, daß *das Wesen der Seele in Absicht auf eine* **höhere Natur** complirt wird. Die Worte des heiligen Lehrers sind: Si accipiatur habitus secundum quod habet ordinem ad naturam, sic non potest esse in anima, si tamen de natura humana loquamur, quia ipsa anima est forma completiva humanae naturae. Unde secundum hoc magis potest esse aliquis habitus vel dispositio in corpore per ordinem ad animam, quam in anima per ordinem ad corpus. Sed si loquamur de aliqua superiori natura, cujus homo potest esse particeps secundum illud. 2. Petr. 1, 4. Ut simus consortes naturae di-

---

1) Ib. a. 4.

vinae, sic nihil prohibet in anima secundum suam essentiam esse aliquem habitum, scilicet gratiam.

Diese Stelle spricht direkt gegen Kuhn. Ihm zufolge mußte der hl. Thomas geradezu negiren, daß das Wesen der Seele Sitz eines Habitus sein könne; denn er kennt keinen anderen geistigen Habitus, als den in ordine ad operandum. Die Annahme eines habitus in ordine ad esse ist nach ihm eine Vermischung des Geistigen und Materiellen. Wie scharfsinnig ist der englische Lehrer dieser Mißdeutung durch seine Unterscheidung an unserer Stelle zuvorgekommen.

Kuhn wird hiegegen seine Erklärung der thomistischen gratia habitualis im Unterschied von der Tugend geltend machen[1]). Wir werden auf sie, die ein Meisterstück der Interpretationskunst, dabei aber völlig grundlos ist, in der Folge antworten. Was es überhaupt mit der vorgeblichen Uebereinstimmung Kuhn's mit Thomas für eine Bewandtniß hat, wird uns das Kapitel de gratia intellectus lehren.

Fahren wir fort in unserem Gegenstande. Die habitus in ordine ad operandum haben ihren Sitz in den Potenzen: Si accipiatur habitus in ordine ad operationem, sic maxime habitus inveniuntur in anima, in quantum anima non determinatur ad suam operationem, sed se habet ad multas, quod requiritur ad habitum, ut supra dictum est qu. 49, art. 4. Et quia anima est principium operationum per suas potentias, ideo secundum hoc habitus sunt in anima secundum potentias.

Am meisten und im vollkommensten Sinne kommen die Habitus dem Willen zu; in ihm kommt sozusagen ihr Wesen erst zur vollen Geltung; denn nach Aristoteles ist der Habitus das, quo quis agit, cum voluerit. Im Willen können Habitus sein, weil er als potentia rationalis auf Verschiedenes gerichtet ist; es müssen in ihm Habitus sein, weil es der Zweck des menschlichen Lebens erfordert, daß er auf Bestimmtes (ad determinata) inclinire, ad quod non inclinatur natura potentiae, quae se habet ad multa et diversa[2]).

Die folgende (51.) Quästion beschäftigt sich mit dem Ursprung der Habitus. Wir treffen hier eine Unterscheidung, der wir schon

---

1) Die christl. Lehre S. 74 ff. S. 410 ff.
2) S. Th. 1. 2. qu. 50. a. 5.

früher — über die natürliche Neigung zur Tugend — begegnet sind. Die Habitus unterscheiden sich nämlich in solche, die ihren Ursprung in der specifischen, und in solche, die ihn in der individuellen Natur haben. Gibt es nun in der einen oder anderen Beziehung Habitus, die a natura sind, ihren Ursprung in der Natur haben? St. Thomas antwortet: neutro modo contingit in hominibus esse habitus naturales, ita quod sint *totaliter a natura* [1]). Im Engel zwar gibt es rein aus der Natur entspringende Habitus, weil er von Natur Erkenntnißformen besitzt. Dies kommt aber der menschlichen Natur nicht zu: Sunt ergo in hominibus aliqui habitus naturales tanquam partim a natura existentes, partim ab exteriori principio. Daraus folgt, daß alle menschlichen Habitus habitus acquisiti sind.

Wir sind hiemit zu der für uns wichtigsten Unterscheidung gelangt, der habitus acquisiti und der habitus infusi. Unter den letzteren verstehen wir die von den späteren Scholastikern mit Recht habitus *per se* infusi genannten; denn auch die ersteren können eingegossen werden, wie z. B. den Aposteln die Wissenschaft der heiligen Schriften und der Sprachen eingegossen war, obgleich sie, wenn auch nicht so vollkommen, auch auf natürlichem Wege erworben werden konnten. Dagegen zeichnen sich die habitus per se infusi dadurch aus, daß sie schlechterdings nicht durch die natürlichen Vermögen erworben werden können: aliqui habitus sunt, quibus homo bene disponitur ad finem excedentem facultatem humanae naturae, quae est ultima et perfecta hominis beatitudo, ut supra dictum est qu. 5. art. 5. Et quia habitus oportet esse proportionatos ei ad quod homo disponitur secundum ipsos ideo necesse est, *quod etiam habitus ad ejusmodi finem disponentes excedant facultatem humanae naturae.* Unde tales habitus numquam possunt homini inesse nisi ex infusione divina, sicut est de omnibus gratuitis virtutibus [2]).

Daher wird der Unterschied der habitus acquisiti seu per accidens infusi und der habitus per se infusi von der Schule dahin angegeben, daß erstere puri habitus (mit Kuhn zu reden eine

---

1) Conf. 1. 2. qu. 71. a. 2. ad 1. Virtutes non sunt in nobis a natura, sed causantur in nobis per infusionem aut ab assuetudine. Ebenso qu. 63, a. 2. u. 3. der pr. sec.

2) Ib. qu. 51, art. 4.

Füllung, Beschaffenheit der Potenz), letztere aber zugleich Potenzen (d. h. diesen analoges) sind: habitus supernaturales non habent rationem puri habitus respectu actuum supernaturalium, sed etiam potentiae [1]). D. h. die habitus infusi verleihen ein ganz neues Vermögen und heißen deßhalb im eigentlichen Sinn complementum activae potentiae; denn sie compliciren das natürliche Vermögen zu einem Princip übernatürlicher, jede geschaffene Kraft übersteigender Thätigkeit. Und eine solche Mittheilung eines neuen Vermögens wäre ohne physische Einwirkung denkbar und der habitus infusus selbst könnte er eine andere als physische Qualität sein? Wir wissen, wie die spätere Scholastik hierüber denkt, und in welch entschiedenem Sinne sie sich ausspricht [2]). Kuhn stellt den habitus per se infusus auf gleiche Linie mit dem habitus naturalis — denn einen solchen bedeutet die von ihm gelehrte natürliche Neigung zum Guten und moralische Empfänglichkeit für die Gnade — und faßt beide in dem Begriffe „moralischer Güte" zusammen. Diese unterscheidet er in natürliche und übernatürliche; die letztere ist ihm dies deßhalb, weil sie von Oben eingeflößt ist und auf einer besonderen göttlichen Liebe und Vorsorge beruht. Kann aber von einer solchen moralischen Güte gesagt werden, daß sie ein neues Vermögen, eine jede geschaffene Kraft übersteigende facultas verleihe? Wir glauben nicht, wenn man nicht Mißbrauch mit den Worten treiben will. Was diese „übernatürliche Güte," für die noch obendrein in der natürlichen die Disposition gegeben ist, im besten Falle leistet, ist die Ermöglichung des besten Vermögensgebrauches, die Zeitigung von Früchten einer edlen Pflanze unter der sorgsamsten Pflege.

Daß nach St. Thomas diese facultas, dieser habitus infusus ein physisches Element ist, geht überdies mit Evidenz hervor aus der metaphysischen Bedeutung desselben. Er verleiht die entfernte Disposition für eine Thätigkeit, die Gott allein natürlich ist, für die unmittelbare Anschauung des ewigen Lichtes. Weder der Mensch noch irgend ein Geschöpf ist dazu von Natur befähigt; die Befähigung dazu ist ein natürliches Vorrecht der ungeschaffenen Natur. Jene remota dispositio nun (das lumen gratiae) entspricht dem, was die göttliche Natur selbst zu einem solchen Principe macht, dem es natürlich ist, die eigene Unendlichkeit zu schauen. Könnte die,

1) *Billuart* de gratia diss. 6, art. 3. — 2) Vgl. oben S. 21 ff.

wenn auch entfernte und analogische Theilnahme an diesem Princip ein moralischer Habitus, eine moralische Beschaffenheit des natürlichen Vermögens sein? Nach St. Thomas und allen, die sich seine treuen Schüler nennen, nimmermehr. Und die gratia habitualis im Unterschied von der Tugend, die ihren Sitz im Wesen der Seele hat, sie wäre wohl auch etwas Moralisches?

Wenn der habitus infusus als habitus und nicht als Potenz bezeichnet wird, so spricht das nicht gegen unsere Darstellung. Diese Bezeichnung ist durchaus passend. Sie hebt einerseits recht nachdrücklich hervor, daß die übernatürliche Erhebung der Potenz nicht eine Veränderung derselben zu einer wesentlich anderen bedeutet, noch als eine Ergänzung der Potenz als solcher[1]) gedacht wird, daß sie vielmehr diese in ihrer physischen Vollkommenheit voraussetzt. Andererseits aber schärft dieselbe Bezeichnung recht entschieden ein, daß der habitus infusus nicht ein Vermögen neben einem anderen, sondern ein Complement des natürlichen Vermögens in einer bestimmten Richtung, also insofern eine Beschaffenheit des Vermögens bedeutet, wobei aber nie vergessen werden darf, daß diese Beschaffenheit ein habitus per se infusus, eine das *posse* supernaturale verleihende qualitas, d. h. eine qualitas physica, eine das Vermögen physisch afficirende göttliche Wirkung ist.

Was hier vom Habitus gesagt ist, gilt von der virtus infusa, wie von der gratia sanctificans, wiewohl es bezüglich letzterer noch mehr in die Augen springt, daß sie keine moralische Beschaffenheit, sondern qualitas physica ist. Ist aber auch die *virtus* infusa ein physisches Element, so leuchtet ein, was von dem Argumente Kuhn's zu halten ist, daß die eingegossenen Tugenden, weil Tugenden, moralische Qualitäten, die Gnade aber etwas mit ihnen Gleichartiges, folglich auch eine moralische Qualität sei[2]).

Weiterhin ist klar, daß der habitus infusus als ein physisches Element unmittelbar an die Potenz anknüpft und der Vermittlung eines natürlichen Habitus nicht bedarf. Ein solcher Habitus, der weder eingegossen, noch erworben, also im eigentlichen Sinne natürlich wäre, hat in der thomistischen Psychologie überhaupt keinen Raum.

Ueber den Unterschied zwischen der thomistischen und Kuhn'schen

---

1) Wie Kuhn wiederholt, aber ganz mit Unrecht unterstellt.

2) Die christl. Lehre S. 75. u. a. a. O.

Psychologie brauchen wir nun nicht mehr viel Worte zu verlieren. In der letzteren ist der Habitus, insbesondere die Beschaffenheit des Willens, das wesentliche Mittelglied zwischen Potenz und Akt, jenes Element, durch welches der Geistwille über das bloße Spontane, Unwillkürliche und Unfreie des dem Naturwesen eigenen Wollens zur Freiheit (im Sinne des wollenden Willens oder des Willens zu wollen) erhoben ist. Nach dem hl. Thomas dagegen gibt es keinen dem Menschen schlechthin natürlichen Habitus, noch weniger kommt einem solchen die ihm von Kuhn zugeschriebene Bedeutung zu. Zwar sind auch nach ihm um des Zweckes des menschlichen Lebens willen Habitus, insbesondere des Willens nothwendig, doch in einem anderen Sinne als nach Kuhn. Nach diesem bedarf der Wille des Habitus, um nur überhaupt in einer bestimmten Richtung thätig zu sein, und ist die bloße Potenz noch nicht reales Vermögen des wirklichen Wollens und Handelns. Nach Thomas dagegen ist der Habitus nur zur Vervollkommnung und Vollendung nothwendig; denn würden sich in Folge der Akte keine Habitus bilden, so müßte das sittliche Leben immer wieder von Neuem anfangen, d. h. immer am Anfang stehen bleiben. Nach Kuhn beherrscht der Habitus die Entwicklungsreihe der sittlichen Handlungen von vornherein und schlechthin, nach Thomas regulirt er sie und gibt ihr Haltung und Nachdruck.

5. Die metaphorische Redeweise der Theologen und der heiligen Schrift.

Zu den Worten des hl. Thomas: »forma per quam res ordinatur in aliquem finem, assimilat quodammodo rem illam fini, sicut corpus per formam quantitatis acquirit similitudinem et conformitatem ad locum, ad quem naturaliter movetur« macht Kuhn folgende Bemerkung: „Solche naturalistische Gleichnisse, wie fern sie auch der Sache, die sie illustriren sollen, liegen mögen, liebt die Scholastik. Man muß sich das zurecht zu legen suchen und wohl hüten, das Bild mit der Idee dadurch zu vermischen, daß man das Gleichniß buchstäblich nimmt und somit vergißt, daß es nur ein Gleichniß sein soll, und daß jede Vergleichung, wie das Sprichwort sagt, hinkt [1]."

---

1) Die christl. Lehre von der Gnade S. 69, A. 2. Das letztere ist nun freilich wahr; aber Gleichnisse müssen doch etwas sagen wollen, wenn sie nicht ungehörig und sinnlos sein sollen.

Dachten wohl diejenigen, die sich solcher Gleichnisse bedienten, der hl. Thomas und überhaupt die Scholastiker, ebenso? Der Erstere hat nicht versäumt, über den Gebrauch bildlicher Ausdrücke und metaphorischer Redeweise in der heiligen Wissenschaft Rechenschaft zu geben. In der ersten Quästion seiner theologischen Summe, die in bewunderungswerther Kürze die methodischen Grundsätze der theologischen Wissenschaft enthält, macht er sich den Einwurf: Es scheint, die heilige Schrift — und was von ihr, gilt auch von der Wissenschaft der heiligen Schrift, der Theologie — dürfe sich nicht der Metaphern bedienen; denn was der untersten Doctrin eigen ist, scheint nicht auch der höchsten unter allen Wissenschaften zuzukommen. Procedere autem per similitudines varias et repraesentationes est proprium poëticae, quae est infima inter omnes doctrinas. Folglich scheint es unangemessen, daß die Wissenschaft sich solcher Gleichnisse bediene.

In der Lösung dieser difficultas wird gesagt, daß die Poesie sich der Gleichnisse bediene um der Anschaulichkeit willen, propter repraesentationem; dagegen bediene sich die heilige Wissenschaft der Gleichnisse propter *necessitatem et utilitatem*. Worin diese Nothwendigkeit ihren Grund hat, darüber belehrt uns das corpus des erwähnten Artikels. Ihr Grund liegt in der Natur des menschlichen Geistes, der sich nur vom Sinnlichen zum Intelligiblen, vom Körperlichen zum Geistigen zu erheben vermag [1]. Wenn demnach die Scholastik, um sich die Verhältnisse der geistigen Physis zum Verständniß zu bringen, ihre Zuflucht zur körperlichen nahm, so war das in ihren Augen nicht eine bloße Liebhaberei, sondern hatte seinen Grund darin, daß sie ihren Gedanken nicht besser illustriren zu können glaubte — propter necessitatem et utilitatem. Treten wir indessen der Sache näher! Wenn der hl. Thomas die Gleichnisse für seine Gnadenlehre mit Vorliebe der körperlichen Welt und ihren Verhältnissen entnimmt; wenn er die doch so naheliegenden Analogien der moralischen Welt und ihrer Verhältnisse bei Seite liegen läßt, dann dürfte das, scheint uns, ein Fingerzeig sein, daß seine Auffassung der Gnade in einer anderen Richtung liegt, als in der sie Kuhn gefunden haben will. Ist die göttliche Gnade eine Einflößung göttlichen Geistes, pneumatischer Gesinnung in dem Sinne und nach der Analogie, wie Ein Geist auf den anderen

---

1) S. Th. I. qu. I, art. 9.

wirkt, und sind wir in diesem Sinne göttlichen Geistes Kinder, was bedurfte es dann jener so physisch klingenden Gleichnisse von körperlichen und geistigen Formen, Agentien und Wandlungen, durch die der englische Lehrer jene geheimnißvollen Vorgänge im Innersten der Seele zu veranschaulichen sucht? Mußten sie nicht vielmehr seltsam und wunderlich, als nothwendig und nützlich erscheinen? Dienten sie nicht eher dazu, den Gegenstand zu verdunkeln, als aufzuklären? Entweder wußten jene Theologen nicht, was sie wollten, oder sie huldigten einer ganz anderen Auffassung der Gnade, als man sie bisweilen heutzutage lehren läßt. Indessen, warum zögern wir, es auszusprechen? Die Scholastiker befanden sich bezüglich der Gnadenlehre in demselben Falle, wie die heiligen Väter bezüglich des Dogma's von der Incarnation. Wie diese zu körperlichen Gleichnissen greifen mußten, um die wunderbare physische Vereinigung im mysterium pietatis einigermaßen dem Verständniß zu nähern, und sie von der ethischen, auch der vollkommensten, zu unterscheiden, so sahen auch die Scholastiker sich genöthigt, um den tiefsten Grundgedanken des vom hl. Augustin so nachdrücklich gegen Pelagianer und Semipelagianer vertheidigten christlichen Supernaturalismus zur wissenschaftlichen Aussprache zu bringen, dem einseitigen semipelagianischen Moralismus gegenüber zu sinnlichen, körperlichen Gleichnissen und Analogien ihre Zuflucht zu nehmen.

Erkennt man einmal, daß die Gnadenwirkungen Vorgänge in der geistigen Physis[1]) involviren, dann können jene Gleichnisse nicht mehr befremdend erscheinen. Nichts liegt näher, als metaphysische Verhältnisse und Vorgänge im geistigen Gebiete mit analogen im Gebiete der Körperwelt zu vergleichen. Die Anwendung der Begriffe von Form — Disposition zur Form — formale und instrumentale Causalität, wie sie die physische Auffassung der Gnade nach sich zog, mußte von selbst auf jene Gleichnisse führen. Betrachtete man dagegen die Gnade ausschließlich als eine moralische Beschaffenheit, als Einflößung übernatürlich guter Neigung in den schon von Natur dem Guten zugewendeten oder wenigstens relativ

---

1) Bei der noch heutzutage verbreiteten idealistischen Geistesrichtung, deren Kehrseite der Materialismus ist, erscheint es fast gewagt, von einer geistigen Physis zu reden. Ist doch in den bekannten Schriften von Carus die Physis der Psyche gegenübergestellt.

empfänglichen Willen, dann lagen auch die geeigneten Veranschaulichungsmittel im Gebiete des moralischen Geisteslebens und dieselben konnten um so weniger umgangen werden, als sie, der unmittelbaren inneren Erfahrung angehörig, die metaphysischen Schwierigkeiten jener Analogien nicht bieten.

Verhält es sich nun so bezüglich der metaphorischen Redeweise der Theologen, und ist es nicht gestattet, die metaphysische Bedeutung derselben durch eine moralische Erklärung, wir sagen nicht, abzuschwächen, sondern sinnlos zu machen, so drängt sich bei Beurtheilung der Sprache, deren sich die hl. Schrift bedient, noch ein anderer Gesichtspunkt auf. Leihen wir auch hier der alten Theologie das Wort. Auf den Einwurf, die Worte der hl. Schrift von der durch die Gnade verliehenen Theilnahme der göttlichen Natur seien nicht nothwendig von einer eigentlichen und physischen Theilnahme zu verstehen, sondern könnten auch von einer moralischen verstanden werden, bemerkt der von uns wiederholt citirte Thomist Billuart: Verba, quibus Deus sua bona commendat, non sunt *exaggerativa* neque hyperbolica, quasi plus exprimant, quam reipsa sint, sed *potius sunt infra magnitudinem donorum.* Non enim Deus est, ut homines, qui parvà dona magnificis verbis extollere solent, sed ejus dona ac promissà verborum expressionem superant juxta illud Apostoli 1. Cor. 2. Oculus non vidit, nec auris audivit nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis, qui diligunt illum. Atqui si gratia non sit propria et physica participatio divinae naturae, sed moralis tantum, verba, quae illam participationem exprimunt, quod scilicet simus consortes divinae naturae, nati ex Deo et filii Dei, erunt exaggerativa et hyperbolica, nec proprio sensu vera, sed improprio et diminuto; qui enim rem moraliter tantum participat, illam improprie et diminute participat. Ergo. Adde juxta regulam Augustini Scripturam *proprio et obvio* sensu intelligendam esse, ubi nullum occurrit inconveniens. Atqui nullum est inconveniens, quod gratia sit physica et propria participatio divinae naturae. Ergo[1]).

6. Die moralische Auffassung der Gnade und die *gratia intellectus.*

Kuhn beschränkt sich bei der Darstellung der thomistischen Gna-

1) *Billuart*, de gratia, diss. 4. art. 3. l. c. p. 289.

denlehre, wie er sagt, der Kürze halber[1]) darauf, von der gratia voluntatis zu handeln. Vielleicht jedoch liegen dieser Methode tiefere Motive zu Grunde. Die thomistische *gratia intellectus*, will uns bedünken, ist ein allzu sprödes Element, um selbst auf dem Ambos der Kuhn'schen Dialektik und Interpretationskunst geschmeidig zu werden. Gegen den thomistischen Glaubensbegriff hat Kuhn selbst ehedem seine Polemik gerichtet[2]). Er findet denselben und die damit zusammenhängende Auffassung der Theologie verwandt mit der pantheistischen Auffassung des menschlichen Denkens und der Philosophie. Er gibt den Unterschied zwischen der thomistischen und seiner eigenen Lehre von der übernatürlichen Erkenntniß (dem Glauben) in folgender Weise an: „Wenn der Glaube eine unmittelbare Erkenntniß der göttlichen Wahrheit nicht bloß in dem Sinne ist, daß die Quelle seines Inhalts über der Vernunft liegt, sondern auch in dem, daß er als Erkenntniß dem Gläubigen unmittelbar von Gott eingegossen und diese in keiner Weise durch den Vernunftglauben und die Vernunfterkenntniß vermittelt ist, dann bedarf die Theologie, um sich als Wissenschaft des Glaubens zu realisiren, der Vernunft und Vernunfterkenntniß durchaus nicht nothwendig u. s. w."

D. h. die übernatürliche Erkenntniß ist nach Kuhn durch die natürliche, den Vernunftglauben, vermittelt, nach dem englischen Lehrer dagegen beruht die fides infusa unmittelbar auf einer Theilnahme der göttlichen Erkenntniß. Die Erkenntniß der übernatürlichen Wahrheiten nach der denselben eigenthümlichen Weise, secundum modum ipsorum, besitzen vollkommen nur Gott und die seligen Geister; aber auch uns ist sie nicht gänzlich versagt: fit nobis in statu viae quaedam illius cognitionis participatio et assimilatio ad cognitionem divinam, in quantum per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi primae veritati propter se ipsam[3]). D. h. der Glaube führt uns nach St. Thomas, wie Kuhn selbst erklärt, nicht bloß neue, das Vermögen der Vernunft übersteigende Erkenntnisse zu, sondern verleiht uns als virtus infusa eine neue Erkenntnißweise, eine participatio cognitionis divinae. Der Grund dieser thomistichen Lehre ist in der absoluten Transcendenz der Offenbarungswahrheiten, und der Grund dieser in ihrer Uebernatürlichkeit zu

---

1) Die christl. Lehre 2c. S. 93.
2) Kathol. Dogmatik, 1. Bd. 2. Aufl. S. 430. Ebend. S. 278 ff.
3) Sup. Boeth. de trinit pers. qu. 2. a. 2. Bei Kuhn a. a. O. S. 431.

suchen. Die Seele bedarf eines neuen, übernatürlichen Lichtes, um jene Wahrheiten erkennen, sie mit congenialer Erkenntnißkraft ergreifen zu können.

Die ausgesprochene Differenz zwischen Kuhn und St. Thomas in diesem Punkte eröffnet uns nicht allein einen Einblick in den wahren Werth der zwischen beiden vorgeblich bestehenden Uebereinstimmung, sondern gewährt uns auch die befriedigendsten Aufschlüsse über den Sinn des von Kuhn festgehaltenen Uebernatürlichen und bietet uns überdies erwünschten Anlaß, uns über den Sinn der Ausdrücke physisch und moralisch in der unzweideutigsten Weise auszusprechen. Was das erstere, die Uebereinstimmung zwischen Thomas und seinem modernen Interpreten betrifft, so dürfte es schon von vornherein als höchst unwahrscheinlich erscheinen, daß da, wo ein ganz verschiedener Glaubensbegriff aufgestellt wird, der Gnadenbegriff derselbe sein solle. Wir constatiren zunächst die diesbezüglichen Analogieen und Gegensätze.

Nach St. Thomas inhärirt die Seele per habitum fidei infusae unmittelbar der prima veritas, nach Kuhn nur mittels des der Vernunft von Natur eigenen (unmittelbaren) Erkennens, des Vernunftglaubens. Sollte nun in der That bezüglich des Willens der heilige Thomas das Gegentheil lehren und die übernatürliche Güte sich durch die natürliche vermittelt denken? Das Richtige ist vielmehr dies, daß der Wille durch den habitus caritatis, oder, wo derselbe nicht vorhanden ist, durch ein in vorübergehender Weise verliehenes Aequivalent desselben in der actuellen Gnade zu übernatürlichen Liebesakten fähig und zu ihnen wie zu connaturalen aufgelegt wird, wie das Erkenntnißvermögen durch den habitus fidei zur Ergreifung übernatürlicher Wahrheiten befähigt ist. Die Willensgnade ist eine participatio divinae bonitatis und macht das ewige Gut als Gegenstand des unmittelbaren Besitzes begehrbar, wie die Erkenntnißgnade als participatio divinae cognitionis dasselbe in der nämlichen Beziehung erkennbar macht. Beide afficiren die physischen Vermögen unmittelbar und bedürfen mit Nichten der Vermittlung durch einen natürlichen Habitus.

Würde dagegen umgekehrt die übernatürliche Güte nur dadurch dem Menschen angemessen, eine ihm connaturale, daß sie an die natürliche Willensgüte anknüpft, so müßte analog dasselbe von der übernatürlichen Erkenntniß gesagt werden, daß auch sie durch die natürliche sich vermittle und erst dadurch zu einer dem Menschen conna-

turalen werde. Kuhn stellt beide Behauptungen auf und ist darin consequent; sollte der hl. Thomas weniger consequent verfahren sein?

Ferner constatiren wir die Concession Kuhn's, daß der Glaube nach St. Thomas eine neue von der natürlichen verschiedene Erkenntnißweise implicire. Sollte nicht Analoges von der Liebe und der Gnade gelten? Nach thomistischer Lehre präjudicirt die Erkenntnißweise der Seinsweise zufolge dem Grundsatz: cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Was ist demnach natürlicher, als daß die Theilnahme an göttlicher Erkenntnißweise sich abschließe in der realen Theilnahme göttlicher Seinsweise, ihren Gipfel habe in einer participatio realis naturae divinae?

Mit der thomistischen Auffassung der übernatürlichen Erkenntniß stehen die Aussprüche Kuhn's in diametralem Gegensatz. Nach ihm erkennt der creatürliche Geist von Natur das Nahen des verborgenen Lichtes; der Strahl des göttlichen Lichtes dringt unmittelbar (ohne neue Erkenntnißweise, ohne physische Erhöhung und Stärkung der Erkenntnißkraft) in das natürliche Erkenntnißvermögen; Gott läßt dem Geistesauge sein eigenes Licht zuströmen; denn jenes Auge ist an sich sonnenhaft u. s. w., während dagegen nach dem hl. Thomas kein geschaffener Geist irgendwie disponirt oder geeignet ist, das ungeschaffene Licht selbst zu erkennen. Diese thomistische Aufstellung ist nun gewiß nicht pantheistisch, dafür aber soll der thomistische Glaubensbegriff Verwandtschaft mit der pantheistichen Auffassung des menschlichen Erkennens haben! Erinnern wir uns nunmehr, daß auch die physische Auffassung der Willensgnade auf theistischem Standpunkte keinen Sinn haben soll.

Was aber den Sinn des Kuhn'schen Uebernatürlichen betrifft, so werden wir darüber genügend aufgeklärt, wenn man uns sagt, daß die Offenbarung uns zwar mit neuen, das natürliche Licht, auch wenn es ganz rein und ungetrübt ist, übersteigenden Erkenntnissen bereichere, daß aber gleichwohl unsere Erkenntnißweise, und was dasselbe ist, unser natürliches Erkenntnißvermögen das Nämliche bleibe. Das Uebernatürliche kann sich demgemäß nur mehr ex parte objecti verhalten, und als ein durch höhere Erkenntnisse ermöglichter vollkommenerer Standpunkt und umfassenderer Gesichtskreis des intellektuellen und moralischen Geisteslebens darstellen, nicht aber *ex parte subjecti* als eine specifische Erhebung des Geschöpfes über die ihm eigene Weise des Erkennens, Wollens und Seins. Ueber die von

einer solchen Auffassung vorausgesetzten metaphysischen Principien haben wir uns bereits ausgesprochen[1]) und wenden uns deßhalb zu dem dritten der angegebenen Punkte, nämlich zur Frage nach dem Sinn, in welchem von einem physischen und realen Einfluß einerseits und einem idealen (intellectualen) und moralischen andererseits die Rede ist. Was aber vom Einfluß gilt, das gilt selbstverständlich auch von dem durch ihn Gesetzten; auch dies ist entsprechend jenem entweder etwas Physisches, Reales, oder etwas Intellektuales, Moralisches. Wir verstehen unter einem physischen Einfluß einen solchen, durch welchen das Thätigkeitsprincip, die Natur selbst afficirt wird. Unter einem moralischen Einfluß dagegen verstehen wir jenen, der das Thätigkeitsprincip zu einer demselben an sich natürlichen Thätigkeit bewegt oder geneigt macht. Jener Einfluß erfordert ein wirkliches inneres Eingreifen in die Thätigkeitsprincipien oder die Natur, das allein der absoluten Ursache möglich ist, während der moralische Einfluß auch von endlichen Ursachen ausgehen kann. Der Erstere gibt ein neues Vermögen, der letztere die Aktuirung des schon vorhandenen Vermögens, jener verleiht das Können, dieser das leichtere Können; jener macht fähig, dieser geneigt. Neigung nun kann auch vom Gegenstande eingeflößt werden, und auf diesem Wege entstehen die habitus acquisiti. Insoweit also Gott Neigung einflößt, erhebt sich sein Einfluß nicht wesenhaft über den endlichen, selbst dann nicht, wenn diese Einflößung schlechthin unmittelbar geschähe, eine Annahme, die jedoch der psychologischen Stellung des Willens und seinem Verhältnisse zum Erkennen zuwiderlaufen würde (ignoti nulla cupido). Daraus folgt, daß der moralische Einfluß seiner Natur nach sich a parte objecti verhält und durch die Erkenntniß vermittelt ist.

Der göttliche Einfluß erhebt sich erst dann specifisch über den creatürlichen, wenn die Einflößung von Neigung mit der Verleihung eines übernatürlichen Vermögens verbunden ist und sie zum Fundamente hat; ein solcher Einfluß aber ist, der obigen Erklärung zufolge, da er ein Vermögen gibt und nicht bloß zu einem gewissen Gebrauche schon vorhandener Vermögen disponirt, ein physischer. Einen solchen meint die alte Theologie, wenn sie von der Verleihung eines habitus per se infusus spricht.

---

1) Siehe oben S. 51. Sie verlangt, daß der endliche Geist schon an sich, physisch betrachtet fähig sei den unendlichen Geist zu schauen, und deßhalb eines physischen Impulses nicht bedarf, um dies erst zu werden.

Wenn daher der hl. Thomas die habitus infusi zu dem Zwecke fordert, damit die übernatürlichen Akte quasi connaturaliter von uns vollbracht werden, dann muß man jene Unterscheidung im Auge behalten. Die Seele soll durch die habitus infusi zu Akten disponirt werden, die schlechthin ihr (natürliches) Vermögen übersteigen. Sie bloß (durch einen moralischen Einfluß) geneigt zu machen, genügt nicht. Denn ein solcher Einfluß müßte nach der obigen Erklärung auch vom übernatürlichen Objekt, dem vorgestellten Gute (hier der geoffenbarten Wahrheit) selbst ausgehen können. Daß aber dem nicht so ist, daß keine objektive (vom Objekt ausgehende) Erleuchtung nach thomistischen Grundsätzen genügt, um das übernatürliche Objekt (bonum aeternum, quatenus immediate possidendum) dem Geiste erkennbar und begehrbar zu machen, hat uns die thomistische Fassung der gratia intellectus gelehrt; es bleibt also nur der physische Einfluß übrig. Und zwar sowohl für die Erkenntniß als den Willen; beide bedürfen desselben, um fähig zu werden, das übernatürliche Objekt erkennen und begehren zu können.

Anders Kuhn. Er will, daß die Habitus, welche zu einer die Kräfte der Seele schlechthin übersteigenden Thätigkeit befähigen, nicht physische, sondern moralische Qualitäten seien. Nach ihm sind dieselben zwar habitus infusi, unmittelbar von Gott eingeflößt; da er sie aber als moralische Habitus betrachtet, so muß er annehmen, daß sie in unsern Vermögen auch durch das ihnen eigenthümliche Objekt, zu dem sie geneigt machen, hervorgebracht werden können. Nennen wir dieses Objekt das übernatürliche Gut. Der Wille nun wird von einem Gute nur dann bewegt, wenn die Erkenntniß ihm dasselbe vorstellt. Sonach muß, soll das übernatürliche Gut den Willen bewegen, dasselbe erst Gegenstand der Erkenntniß werden. Dies geschieht nach Kuhn'schen Principien ohne Mittheilung einer höheren Erkenntnißweise; folglich kann das übernatürliche Gut — die Darreichung desselben durch göttliche Offenbarung vorausgesetzt — unmittelbar vom natürlichen Erkenntniß- und Willensvermögen ergriffen werden. Gott offenbart sich im Innersten der Seele in vollkommenerer Weise, als dies durch die Vernunftideen geschieht und entzündet in ihr ein reicheres und höheres, übernatürliches Geistesleben durch Steigerung und auf Grund des natürlichen. Dies scheint uns der tiefste Gedanke der Kuhn'schen Gnadenlehre zu sein, durch den alle ihre Bestimmungen im Einzelnen, sowie deren Zusammenhang mit den übrigen Theilen des Systems in's hellste Licht treten.

Es wird daraus insbesondere klar, in welchem Sinne Kuhn von einer possibilitas supernaturalis, von einem Uebernatürlichen im engeren Sinne spricht. Die übernatürliche Ordnung drückt nach ihm in der That eine höhere Sphäre, einen dem natürlichen Menschen unerreichbaren Standpunkt geistigen Lebens aus, aber es ist dies doch nur die Erweiterung des geistigen Gesichtskreises, die Darbietung eines höheren Objekts, neuer, in dem Gesichtskreise des natürlichen Erkennens nicht zu entdeckender Motive, eine Darbietung, die auf besonderer göttlicher Liebe und Sorgfalt beruht, nicht aber eine unmittelbare Neuschaffung und Erhebung des Subjektes selbst. Dieses bleibt in sich unverändert, und die Schranken seiner Natur wird es nie und nimmer durchbrechen. Dieser Auffassung wollen wir Geist und Scharfsinn nicht absprechen, aber die mystische Tiefe des alttheologischen Supernaturalismus erreicht sie nicht, abgesehen davon, daß die mit ihr gegebene Consequenz der natürlichen physischen Befähigung des Vernunftwesens zur Anschauung Gottes eine Concession gegen den Phantheismus enthält, während jene Negation eines tieferen mystischen Verhältnisses zwischen Gott und Geschöpf auf eine dualistische Trennung hinausführt. Sie stellt das Geschöpf einerseits zu hoch, andererseits zu tief, schreibt der Natur zu viel, der Gnade zu wenig zu.

Bleiben wir indessen auf dem engeren dogmatischen Gebiete, so kann es uns nicht entgehen, daß die einseitig moralische Auffassung der Gnade, so sehr sie auch die gratia voluntatis betont, zuletzt dennoch wieder in die ausschließliche Annahme einer gratia intellectus (im pelagianischen Sinne) zurückfällt. Denn da der moralische Einfluß seiner Natur nach ein objektiver ist, d. h. vom Objekte ausgeht, dieses aber nur durch die Vorstellung wirkt, so kann die Gnade schließlich doch nur in einer inneren Erleuchtung und Einsprechung, nicht in der Mittheilung wirksamer Kräfte bestehen, und wir sehen uns wieder auf die Gnade im Sinne von lex und doctrina zurückgeführt.

Auf dieser Höhe der Untersuchung angelangt, erscheint uns die scholastische divisio auxilii moraliter et physice adjuvantis als die letzte zur begrifflichen Bestimmung unumgänglich nothwendige Consequenz des christlichen Supernaturalismus. Beim hl. Augustin tritt zwar der moralische Einfluß in den Vordergrund, und dieser hl. Lehrer spricht sich weniger klar und bestimmt über den physischen Einfluß der Gnade aus. Den ersteren faßt er als illumina-

tio und inspiratio auf: per gratiam fit, ut non lateat, quod justum est, vel ut suave fiat, quod non delectabat[1]). Dessenungeachtet ist gerade der letztere der wenn auch weniger bestimmt hervortretende Grundgedanke und leitendes Ziel seines Kampfes gegen Pelagius. Er berührt ihn, wenn er von den wunderbaren und verborgenen Weisen spricht, in denen Gott die Seelen an sich zieht[2]), wenn er von den wirksamsten Kräften spricht, die er ihnen verleiht, um das Gute zu vollbringen[3]), wenn er die Gnadenwirkung nicht allein auf die suavitas et amoenitas divinae voluntatis, sondern zugleich auf die göttliche Allmacht zurückführt und die Analogie des rein moralischen Einflusses ausdrücklich zurückweißt[4]), endlich wenn er jeden Einfluß ex parte objecti, d. i. jeden idealen, intellectualen, Einfluß für ungenügend, den christlichen Gnadenbegriff nicht erschöpfend erklärt, wie in der berühmten Stelle de gratia Christi c. 24. Legant ergo et intelligant, intueantur atque fateantur, non lege atque doctrina insonante forinsecus, sed interna atque occulta mirabili ac ineffabili potestate operari Deum in cordibus hominum non solum veras revelationes, sed etiam bonas voluntates. Der große Kirchenlehrer spricht hier von einer Gnade, die nicht bloß zeigt, was zu thun ist, sondern die Kraft verleiht zum wirklichen Thun. Leistet das der moralische Einfluß? Gesetzt, er flöße Neigung, Liebe ein, so ist davon noch weit zum energischen Wollen und wirklichen Thun, nach den Worten des Dichters: video meliora *proboque* deteriora sequor[5]).

Fassen wir das Gesagte zusammen, so vermag der moralische Einfluß die Natur zur vollkommensten Entfaltung der in ihr liegenden Kräfte zu führen: soll sie aber über sich erhoben werden, und das bedeutet Ausdruck und Begriff „übernatürlich," so bedarf es eines andern Einflusses, für den wir keinen andern Ausdruck als „real, physisch" wissen.

---

1) De pecc. merit. l. 2. c. 17.

2) *Cont. ep. Pelag.* l. 1. c. 19. *Confess.* l. 5. c. 7. 8.

3) De grat. et lib. arb. c. 16.

4) S. Schäzler Natur und Uebernatur. S. 177.

5) Kuhn bekennt sich zwar ausdrücklich zum Augustinischen Gnadenbegriff als wirksamer Einflößung des Guten. Die Gewißheit aber, womit die Gnade wirkt, ist dieselbe, wie die, daß der Schiffbrüchige die rettende Hand nicht von sich stößt. Dogmatik, 1. Band. 2. Aufl. S. 1029.

VI.

Der status naturae purae und St. Thomas.

1. Der vorgebliche Dissens zwischen Meister und Schule.

Die moralische Auffassung der Gnade legt das größte Gewicht auf die natürliche Neigung zum Guten. Man beruft sich hiefür auf das Ansehen des hl. Thomas. Um diese Instanz würdigen zu können, war es nothwendig, auf die metaphysischen und psychologischen Principien der thomistischen Gnadenlehre einzugehen. Wir haben uns, wie wir hoffen, überzeugt, daß eine solche Neigung als ein eigentlich natürlicher Habitus mit den psychologischen, und daß sie als moralisches Bindeglied zwischen Natur und Gnade mit den metaphysischen Voraussetzungen der thomistischen Lehre streite. Fassen wir nun den Gegenstand unmittelbar in's Auge und betrachten wir zuerst näher die Bedeutung, welche Kuhn jener thomistischen Bestimmung zuweist. Darnach sähe der hl. Thomas in jener natürlichen Güte die nothwendige Bedingung der concreten Freiheit, das Princip der moralischen Persönlichkeit, ohne dessen Voraussetzung eine vernünftig sittliche „Lebensführung" des Menschen nicht möglich wäre. Von dieser natürlichen Güte, die, wohlverstanden, nichts anderes ist, als das sogenannte donum integritatis der späteren Theologen[1]), soll sodann der englische Lehrer ausgehen, um von ihr aus die heiligmachende Gnade, das donum justitiae originalis als eine freie Gabe, als donum gratuitum zu begreifen. Sie bildet den nothwendigen Anknüpfungspunkt, die natürliche Voraussetzung, die Disposition, mittels deren die heiligmachende Gnade ergriffen und zum wahren, vollkommenen Eigenthum gemacht wird.

Kuhn selbst gesteht, daß diese Lehre des hl. Thomas nicht die seiner Schüler, nicht die eines Cajetan und Suarez, nicht die der Thomisten und Molinisten sei. In diesem einem in der That höchst wichtigen, entscheidenden Punkte hätten die Schüler den Meister verlassen, und gerade da in ihm — nach Kuhn — der Mittel- und Kernpunkt der Gnadenlehre zu suchen ist, und Thomas den richtigen Standpunkt einimmt, so hätten die nachfolgenden Theologen, weit entfernt ihre Wissenschaft fortzubilden, die Gnadenlehre, wenn nicht geradezu verfälscht, doch in Verwirrung gebracht oder wenigstens in

1) Die christl. Lehre v. der göttl. Gnade. S. 21.

unüberwindliche Schwierigkeiten verwickelt, und es bliebe für uns nichts anderes übrig, als einige Jahrhunderte der dogmatisch-wissenschaftlichen Erudition zu überspringen, und zum hl. Thomas — sowie ihn Kuhn versteht, zurückzukehren. Wir fragen uns: besteht dieser Dissens zwischen den Jüngern (denn Thomisten und Molinisten verehren im Engel der Schule ihren gemeinsamen Meister) und ihrem Meister wirklich? Mit andern Worten: lehrt der hl. Thomas, wenn auch vielleicht nur implicite, die Unmöglichkeit des reinen Naturstandes — denn darauf läuft der erstere der angeführten Punkte hinaus — während seine Schüler sie behaupten? Lehrt er ferner, daß die Integrität der Natur (integritas imperfecta nennt sie Kuhn) die Voraussetzung der heiligmachenden Gnade ist?

2. Die Kuhn'sche Alternative und der reine Naturstand.

Kuhn hat vom status naturae purae im Sinne der späteren Theologen[1]) eine ganz eigenthümliche Meinung. Die in demselben mögliche Concupiscenz (Widerspruch des sinnlichen gegen das geistige Begehren) ist ihm soviel als der geistige Tod. „Man kann insbesondere nicht sagen, bemerkt er, daß der Mensch auf sich allein und seine natürlichen Vermögen angewiesen, und der (besondern) Gnadenhülfe Gottes entbehrend, nothwendig unwissend in Bezug auf Gott und dem Sinnlichen und Selbstischen in unordentlicher Liebe zugethan, somit geistig elend und ein Kind des Todes sei[2])." Er erblickt in der Meinung, Unwissenheit und Concupiscenz seien dem Menschen ebenso natürlich, als Leiden und Tod eine Vermischung des Materiellen und Geistigen[3]), eine Uebertragung der Gesetze, die in jenem herrschen, auf dieses.

---

1) Kuhn nämlich will, daß man den status naturae purae als status naturae integrae bestimme und diese Integrität als integritas imperfecta fasse, über der sich als ihre Vervollkommnung die integritas perfecta — die justitia originalis als donum gratuitum — erhebe. Bajus hat darin gefehlt, daß er jene Integrität übersehend, an deren Stelle diese (den status justitiae et sanctitatis) setzte.

2) A. a. O. S. 125.

3) Wir bemerken hiezu, daß nach Kuhn die Bedeutung des Sinnlichen überhaupt, besonders in der Erkenntnißtheorie platonisch zurücktritt. Was aber jenen Vorwurf angeht, so trifft derselbe eher Kuhn, nach dessen Ansicht die Concupiscenz ebenso sicher zum geistigen Tode führt, wie die miseria des Leibes zum leiblichen Tode.

Bevor wir die Kuhn'schen Einwürfe prüfen, müssen wir einige Erklärungen vorausschicken. In der zusammengesetzten sinnlich-vernünftigen Natur des Menschen findet sich nicht nur der Zug nach dem vernunftgemäßen Gute (appetitus rationalis), sondern auch der nach dem sinnlichen Gute, der erstere in dem geistigen Theile der Seele, der letztere in ihren niederen, organischen Kräften (appetitus irascibilis et concupiscibilis). Da nun jede dieser Kräfte auf ihr eigenthümliches Objekt gerichtet ist, der vernünftige Wille auf das vernunftgemäße Gut (in bonum honestum), das sinnliche Begehren auf das Sinnliche, so wird es sich nicht selten ereignen, daß der appetitus sensitivus hingerissen wird vom sinnlichen Gut gegen die Stimme der Vernunft, und so ungeordnete, vernunftwidrige Bewegungen in der Seele entstehen. Eine solche ungeordnete Bewegung nun nennt man im eigentlichen und formellen Sinne Concupiscenz. Dieses Wort nämlich kann zunächst in einem zweifachen Sinne genommen werden, entweder in actu primo, für die concupiscible Potenz selbst, oder in actu secundo für das actuelle Begehren nach dem sinnlichen Gute — der motus potentiae in bonum sensibile. Dieser letztere läßt wieder eine zweifache Betrachtungsweise zu. Entweder sieht man nur auf den Inhalt desselben, insofern er präcise eine Neigung ad bonum sensibile enthält, oder man betrachtet ihn in seinem Verhältniß zur Vernunft — formaliter. Enthält er in dieser Hinsicht eine Unordnung, so ist das Concupiscenz im formellen Sinne. Die Concupiscenz in der ersteren Bedeutung gilt den Theologen selbstverständlich als etwas Naturgemäßes, der menschlichen Natur als einer sinnlich-vernünftigen Entsprechendes und deßhalb von Gott in der Schöpfung des Menschen direkt Intendirtes. Im letzteren Sinne dagegen ist die Concupiscenz ein Defekt, der von Gott nicht direkt intendirt ist, sondern unmittelbar aus der Natur des Menschen folgt *ratione materiae et subjecti,* wie Leidensfähigkeit, Sterblichkeit und andere natürliche Defekte.

Mußte aber, so könnte man fragen, Gott nicht einem solchen Defekte nothwendig vorbeugen? Verträgt sich der Bestand desselben mit seiner Schöpfergüte, welche den Bedürfnissen der Geschöpfe vorsorglich zuvor- und entgegenkommt? Allerdings mußte Gott Vorsorge treffen, wenn der Mensch in einem solchen Zustande seine natürliche Bestimmung schlechterdings nicht verwirklichen, seiner Aufgabe im Kampfe mit der Concupiscenz durchaus nicht genügen konnte. Diese Annahme aber ist nicht die der Theologen. Wir werden

hiedurch auf die Frage geführt, in welchem Sinne dieselben den status integritatis, dessen Eigenthümlichkeit darin besteht, daß in ihm jenem Defekte vorgebeugt war, statum naturae *rationali consonum* nennen.

In einem zweifachen Sinne kann etwas der vernünftigen Natur angemessen genannt werden. Erstens, indem dieser Ausdruck bezogen wird auf den noch unvollkommenen Zustand dieser Natur, sozusagen auf ihren Anfangs- und Ausgangspunkt im Gegensatze zum Höhe- und Zielpunkt ihrer Entwickelung. Zweitens kann etwas als angemessen der vernünftigen Natur bezeichnet werden, wenn es ihrer Idee, dem Zustand ihrer Vollkommenheit entspricht. Angemessen im erstern Sinne ist das, ohne welches die vernünftige Natur schlechterdings nicht zu ihrer Bestimmung, zu einer vernünftig-sittlichen Lebensführung gelangen kann. Angemessen im zweiten Sinne ist dagegen das, mittels dessen eine solche Natur leichter und sicherer zu ihrer Bestimmung geführt wird. Wenn nun die Theologen den status integritatis einen der vernünftigen Natur angemessenen nennen, so ist das im letzteren Sinne zu verstehen. Im status integritatis brauchte der Mensch nur frei in das einzugehen, es zu bewahren, was er in statu naturae purae nur allmählich und mühsam, daher immer unvollkommen erwerben konnte, d. h. die ihrer Idee entsprechende Vollkommenheit seiner Natur.

Diese Auffassung des status naturae purae und der darin sich erhebenden zügellosen Concupiscenz hält Kuhn für ein in unklarer Schwebe begriffenes „Mittleres," für einen „zweideutigen Begriff [1]." Er meint, man müsse Eines von beiden festhalten, entweder den Begriff von Concupiscenz im rein physischen Sinne als Dasein eines appetitus sensualis in der menschlichen mit einem Leibe angethanen Seele, oder den Begriff derselben als Einverstandensein des Willens mit dem rein natürlichen, sinnlichen Trieb, als Eingenommensein für ihn und seine Ziele.

---

1) Wenn Kuhn hier (S. 195) selbst zugibt, daß der Begriff der Theologen von Concupiscenz — insbesondere von der des puren Naturstandes sich in einer gewissen Schwebe zu halten suche, so vergißt er dies fast immer, wo er sie bekämpft und läßt aus jener Schwebe unter der Hand fortwährend ein Uebergewicht der Sinnlichkeit werden, das nach seinen Begriffen von Willensfreiheit unfehlbar zum geistigen Tode führt; er „operirt" somit mit einem — unterschobenen Begriff.

Sehen wir diese Alternative zuvörderst an auf ihre Gründe und prüfen wir sie alsdann an der Hand der Theologen und der kirchlichen Entscheidungen.

„Ist, frägt Kuhn[1]), die menschliche Natur gleich einem steuerlosen Schiff, auf welches von entgegengesetzten Seiten die Wogen anstürmen und der Mensch der Spielball der sich entgegenstehenden Kräfte seiner Natur? So ist es, wenn man sich vorstellt, im Naturstand des Menschen seien Sinnlichkeit und Vernunft, jede nach ihrem eigenen Ziele hin in Bewegung, und die Folge ist, daß, wenn der appetitus sensibilis und rationalis mit gleicher Stärke sich gegenüber stehen, gar keine Bewegung, kein wirkliches Leben entstehen kann, weil sie der Annahme zufolge nach entgegengesetzten Seiten hinauswollen. Ist aber der Eine Trieb stärker als der andere, so entsteht zwar Bewegung und Leben, aber dieses ist ein bloßes Naturleben und als solches weder ein gutes noch ein böses zu nennen, weil es nicht in dem freien Willen[2]) des Menschen, sondern in einem unwillkürlichen Naturtrieb wurzelt."

Kuhn kann sich sonach die Concupiscenz nicht anders denken, als entweder herrschend oder beherrscht, und den Willen nicht anders, als von vornherein für oder gegen den sinnlichen Trieb entschieden; der menschliche Wille ist entweder geistig oder fleischlich gesinnt, sagt er uns anderswo. Und die Leugnung dieser Alternative[3]), eine Leugnung, die gleichbedeutend ist mit der Behauptung, daß der Wille als freier es eben ist, der sich entscheidet, mögen nun die Neigungen im Gleichgewichte stehen oder die Eine oder andere überwiegen, soll zu einer mechanistischen Auffassung der Freiheit führen und die Thätigkeit der Vernunftwesen auf die Stufe der Thätigkeit der Naturwesen heruntersetzen!

Jene Argumentation hat nur dann Sinn, wenn man den Theologen eine Vorstellung von der menschlichen Freiheit unterlegt,

---

1) S. 208. Anm.

2) Von Kuhn unterstrichen. Diese Betonung ist bemerkenswerth; es kommt Kuhn vor Allem darauf an, daß das aktuelle Wollen Sache des Willens ist — trahit sua quaeque voluptas. Wir betonen das liberum, nicht das voluntarium.

3) Es handelt sich um den Anfangspunkt des sittlichen Thuns; denn im Fortgang ist der Wille allerdings immer irgendwie habituirt, ohne aber deßhalb, um frei zu handeln, immer der habituellen Stimmung entsprechend handeln zu müssen.

zu der sie sich nicht bekennen, die sie vielmehr ausdrücklich verwerfen. Die Freiheit ist nach übereinstimmender Lehre aller Theologen eine potentia activa [1]), die sich selbst bestimmt, nicht aber potentia passiva, die ihre Bestimmung nur empfängt, eine Freiheit im letzteren Sinne wäre allerdings das willenlose Spiel der sich bekämpfenden Neigungen. Oder betrachtet etwa Kuhn selbst die Freiheit in diesem Sinn? Wir wagen nicht es zu behaupten. Fast aber möchte man es glauben, wenn man weiß, daß er sich zur Lehre Leibnitz's bekennt, wornach der Wille, der seinem Wesen nach Neigung ist, immer seiner Neigung und im Kampfe von Neigungen der stärkeren folgt. Die Sache wird dadurch nicht besser, wenn Kuhn uns bedeutet, daß es der (schon von vornherein in einer bestimmten Richtung begriffene, voreingenommene) Wille sei, der dem Zuge der Neigung folge; denn das hieße auf den Satz recurriren: libere fit, quod voluntarie fit, von dem nur ein Schritt zu dem weiteren, consequenteren ist: Quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit [2]). In dieser Auffassung der Kuhn'schen Freiheitslehre könnte man noch bestärkt werden, wenn man ferner bei ihm liest: „Dürften wir quandoque — es ist die Rede von dem zuweilen stattfindenden Widerspruch der Sinnlichkeit gegen die Vernunft — im Sinne von dann und wann verstehen, so wäre mit dem Satze ausgesprochen, daß der appetitus sensibilis und rationalis abwechselnd frei gegen einander seien, und bald dieser bald jener den andern sich unterwerfe, und man könnte an den bald auf die eine bald auf die andere Seite sich schlagenden freien Willen als das ausschlaggebende hegemonische Princip denken. Aber so meint es Cajetan nicht. Nach seiner Vorstellung ist im Naturstand die Sinnlichkeit der beständige Widersacher der Vernunft, und das Leben des rein natürlichen Menschen charakterisirt sich hiernach als ein beständiges concupiscere adversus rationis ordinem [3])." Demnach könnte der Wille schon insofern als das ausschlaggebende Princip, d. h. als freier gedacht werden, als bald der

---

1) Wenn die Thomisten die creatürliche Freiheit als indifferentia passiva bezeichnen, so geschieht das mit Rücksicht auf den jeder geschöpflichen Thätigkeit nothwendigen Impuls der causa prima; dabei aber halten sie nicht minder an dem Begriff der aktiven Indifferenz und eigenen wahlfreien Selbstbestimmung des Willens fest.

2) Prop. 39. Baj. — 3) A. a. O.

appetitus sensibilis sich gegen den appetitus rationalis, bald dieser sich gegen jenen frei verhielte und so bald der Eine bald der andere durchschlüge. Das wäre denn ein abwechselndes sich frei Verhalten der im Willen sich bekämpfenden Neigungen, von einem sich frei Verhalten des Willens selbst in Beziehung auf seine Neigungen hätten wir noch immer keine Spur[1])! Wir sind indessen nicht weiter gesonnen, auf dem dornigen Gebiete der Kuhn'schen Freiheitslehre zu verweilen, sondern wenden uns wieder zu den Theologen, und fragen, wie sie sich zu jener Kuhn'schen Alternative stellen — entweder geistige oder fleischliche Gesinnung, kein Mittleres!

Hier tritt uns nun die Thatsache entgegen, daß streng kirchliche Theologen die Concupiscenz nicht einmal im erbsündigen Zustande in dem Sinne auffassen wie Kuhn. Die Theologen stellen die Frage: utrum homo in statu naturae lapsae nondum reparatae *minores vires* habeat ad bonum morale, quam habuisset in statu naturae purae? Diese Frage hat verschiedene Lösungen gefunden. Die Einen nehmen ein Verderben der natürlichen Kräfte durch positiven physischen Einfluß an; so Heinrich, Gabriel und einige Aeltere. Andere nehmen ein solches Verderben an *ex habitu positivo inclinante in bonum commutabile* per peccatum actuale Adae in ejus potentiis impresso, et ab illo cum natura ad posteros transfuso[2]). Wieder andere unterscheiden beide Zustände dadurch, daß der Zug der ungeregelten Concupiscenz gegenwärtig sich mit größerer Heftigkeit geltend macht, als dies im reinen Naturstand der Fall gewesen wäre.

Unter den Thomisten bildeten sich folgende zwei Ansichten. Nach den Einen sind die moralischen Kräfte des Menschen nach der Sünde ganz dieselben geblieben, wie sie in statu naturae purae gewesen wären. So Gonet. Nach den Anderen (Alvares, Lemos) sind dieselben wenigstens intrinsece und entitativ die nämlichen, und nur extrinsece, d. h. wegen des in der Erbsünde (der

1) Der Wille als Wahlfreiheit ist nach Kuhn noch erst Natur, die Natur des Willens, und der bloß mit dieser versehene Mensch stünde noch auf der Stufe des Naturwesens; erst durch das voluntarium, die Neigung ist der Wille wollender Wille (Wille zu wollen) und somit Geisteswille, weil unterschieden vom unwillkürlichen Naturtriebe.

2) So besonders Jansenius. S. *Billuart*, dissert. II. (de gratia) c. 3.

privatio gratiae sanctificantis) liegenden Hindernisses verschieden [1]).

Wir können uns mit der Erklärung dieser Differenz nicht aufhalten, und begnügen uns damit, zu constatiren, daß selbst den Thomisten — bezüglich der Molinisten wird man uns den Beweis erlassen — die Concupiscenz des gefallenen Zustandes nicht als positiver vitiöser Habitus, um wie viel weniger dann als die unmittelbare und directe Quelle des moralischen Todes gilt. Für diese Ansicht muß man daher seine Gewährsmänner eher in der Schule eines Bajus und Jansenius, als unter den katholischen Theologen der Vorzeit suchen.

Das Urtheil, das diese Theologen über die Kuhn'sche Alternative fällen würden, ergibt sich daraus von selbst. Wie stellt sich aber die Kirche zu ihr? Wir sagen nicht, die Ansicht Kuhn's von der Concupiscenz bringe ihn mit Quesnell'schen Propositionen in Berührung; sein Scharfsinn wird ohne Zweifel auch hier, wie bezüglich der bajanischen [2]) einen Ausweg finden. Wir legen sie nur zur Vergleichung vor: Amore Dei in corde peccatorum non amplius regnante necesse est, ut in eo carnalis regnet cupiditas, omnesque ejus actiones corrumpat. p. 45. Non sunt nisi duo amores, unde volitiones et actiones omnes nostrae nascuntur: amor Dei, qui omnia agit propter Deum, quemque Deus remuneratur, ac amor quo nos ipsos ac mundum diligimus p. 44 [3]).

Wenn wir Kuhn diese von der Kirche verworfenen Propositionen entgegenhalten, so wird man das nicht zu hart finden können, wenn man bedenkt, daß er sich ausdrücklich zu folgenden zwei Bestimmungen bekennt: 1) daß der Wille entweder geistig oder fleischlich gestimmt und ein Mittleres nicht anzunehmen sei, 2) daß der Wille immer der vorwiegenden Neigung folge. Es ist zwar richtig, daß der Mensch in der thatsächlichen Weltordnung seine sittliche Laufbahn

---

1) Wir folgen der Darstellung Billuart's, der als strenger Thomist wohl wissen mußte, was in dieser Schule gelehrt wurde. Mit welchem Rechte sich Kuhn auf Alvarez und Lemos (S. 269.) beruft, vermögen wir selbstständig nicht zu beurtheilen, da uns ihre Werke nicht zu Gebote stehen. Nach Billuart's Darstellung sind diese Theologen von der Kuhn'schen Auffassung der Concupiscenz weit entfernt.

2) A. a. O. S. 341. — 3) Enchirid. ed. 4. p. 355.

immer entweder als Gerechter oder als Sünder beginnt; was aber von der Person gilt, darf nicht geradezu auf ihr Handeln übertragen werden; denn sonst würde der Sünder in allem seinem Thun sündigen. Im reinen Naturstand hätte jedoch auch die erste jener Bestimmungen nicht einmal in dem von uns zugegebenen Sinne Anwendung gefunden; in solchem Zustande hätte der Mensch seinen sittlichen Standtpunkt nicht bloß behaupten, sondern erwählen oder erringen müssen.

Auf jene Alternative, die nicht einmal Wahrheit hat bezüglich des gefallenen, geschweige denn bezüglich des reinen Naturstandes, sich stützend, negirt Kuhn consequent die possibilitas status naturae purae im Sinne eines Cajetan und Suarez; denn da Gott den Menschen offenbar nicht behaftet mit einem geistigen Todeskeim, der unfehlbar zum wirklichen geistigen Tode geführt hätte, schaffen konnte, somit das Eine Glied der Alternative wenigstens für die potentia Dei ordinata von selbst wegfällt, so bleibt nur das andere übrig, daß Gott den Menschen geistig gestimmt, mit der vorwiegenden Richtung auf das Vernünftig-Gute, d. h. in statu integritatis in die Welt setzte. Abgesehen davon, daß diese Lehre nach dem einstimmigen Urtheil der Theologen [1]) in den bekannten bajanischen Propositionen (55. 79.) von der Kirche verurtheilt ist, beruft sich für sie Kuhn vergeblich auf die Autorität des hl. Thomas. Er gibt, wie wir bereits wissen der thomistischen Lehre von der natürlichen Neigung zur Tugend eine Ausdehnung und legt ihr einen Sinn unter, an den der englische Lehrer sicherlich nicht gedacht hat und nicht denken konnte, wenn wir anders seine Lehre nicht nach vorgefaßten Meinungen, sondern aus dem Zusammenhange des Lehrganzen heraus erklären wollen. Der Ausdruck zwar — status naturae purae, possibilitas status naturae purae — findet sich unseres Wissens in den Schriften des hl. Lehrers nicht; über die Sache selbst aber hat er sich unzweideutig im Sinne seiner Schule, die in diesem Punkte den Meister verleugnet haben soll, ausgesprochen. Poterat Deus, bemerkt er 2. dist. 31. qu. a. 2. ad 3. a principio, quando hominem condidit, etiam alium hominem ex limo terrae formare, quem in conditione suae naturae relinqueret, ut scilicet mortalis et passibilis esset, et *pugnam concubiscentiae ad*

1) Denn auch die Augustinianer sind im Wesentlichen derselben Ansicht, wie aus der eigenen Darstellung Kuhns a. a. O. S. 344 hervorgeht.

rationem sentiens, in quo nihil humanae naturae derogatur, quia hoc ex principiis naturae sequitur. Non tamen iste defectus in eo rationem culpae aut poenae habuisset, quia non per voluntatem iste defectus causatus fuisset. Dasselbe lehrt er 4. c. gentes c. 52. Wir verhehlen nun keineswegs, daß der hl. Lehrer die Befreiung von jenem Defekte der göttlichen Güte angemessen hielt; er wollte aber damit gewiß jene Möglichkeit nicht wieder zurücknehmen oder illusorisch machen, und es war daher sein Gedanke unmöglich der, daß der Mensch ohne das donum integritatis seiner Aufgabe als Vernunftwesen schlechterdings nicht hätte gerecht werden können.

Vielleicht aber hat der hl. Thomas die in früheren Schriften vorgetragene Lehre der Möglichkeit des reinen Naturstandes in seinem letzten und gediegensten Werke, der theologischen Summe wenigstens stillschweigend zurückgenommen? Im Gegentheil, auch hier finden wir dieselbe Lehre, und zwar ausdrücklich. Wir verweisen auf 1. 2. qu. 71. art. 2. Dieser merkwürdige Artikel löst zugleich jeden Zweifel darüber, in welchem Sinne dem Menschen die Liebe zur Tugend und die Tugend selbst natürlich sei. Der hl. Lehrer macht sich den Einwurf: Videtur, quod vitia non sunt contra naturam. Vitium enim contrariatur virtuti, sed virtutes non sunt in nobis a natura, sed causantur in nobis per infusionem aut ab assuetudine, ut dictum est qu. 63. art. 2. et 3. Die Antwort lautet: quod virtutes, etsi non causentur a natura secundum suum esse perfectum, tamen inclinant ad id, quod est secundum naturam, id est secundum ordinem rationis. Dicit enim Tullius in Rhetor. sua lib. 2 de invent. aliqu. ante fin., quod virtus est habitus in modum naturae rationi consentaneus. Et hoc modo virtus dicitur esse secundum naturam. D. h. der Mensch besitzt von Natur weder eine virtus noch ein vitium, wird ihm aber jene eingegossen oder erwirbt er sie durch eigene Thätigkeit, so inclinirt sie ihn auf eine seiner Natur gemäße Weise; denn es ist seiner Natur gemäß, das Vernünftig-Gute zu wollen, während die vitia ihn in einer seiner Natur widersprechenden, vernunftwidrigen Weise sollicitiren[1]). Daß diese Erklärung

1) Die Differenz zwischen Thomas und Kuhn in diesem Punkte besteht darin, daß nach dem ersteren der bloßen Potenz als solcher schon das natur-(vernunft-)gemäße Handeln näher liegt, als das entgegengesetzte, während nach dem Letzteren hiezu die Vermittlung eines Habitus (der zwar nicht Tugend, doch etwas Tugendartiges sein soll) nothwendig ist. Vgl. oben S. 16. Ferner S. 54 ff.

des heiligen Thomas die richtige ist, wird bis zur Evidenz gewiß, wenn wir die Antwort ad 3. in's Auge fassen. Die Schwierigkeit ist folgende: Nihil, quod est contra naturam, invenitur in habentibus illam naturam ut in pluribus. Sed vitia inveniuntur in hominibus, ut in pluribus, quia sicut dicitur Matth. 7, 13. lata est etc. Die Antwort ist: Dicendum, quod in homine est duplex natura, scilicet rationalis et sensitiva. Et quia per operationem sensus homo pervenit ad actus rationis, *ideo* plures sequuntur inclinationes naturae sensitivae, quam ordinem rationis.

Plures enim sunt, qui assequuntur principium rei, quam qui ad consummationem perveniunt. Ex hoc autem vitia et peccata in hominibus proveniunt, quod sequuntur inclinationem naturae sensitivae contra ordinem rationis. Schärfer und bestimmter kann man sich über das, was der Mensch aus reiner Naturkraft, d. h. also auch in statu naturae purae vermag, nicht ausdrücken, als dies der englische Lehrer hier thut. Er betrachtet an unserer Stelle den rein natürlichen Menschen, sieht ab von Gnade und Sünde und bezeichnet somit genau den sittlichen Ausgangs- und Zielpunkt des Menschen im reinen Naturstand. Wie der Mensch in seiner intellektuellen Entwicklung vom Sinnlichen ausgeht, um sich zum Uebersinnlichen zu erheben, so entsteht auch der sinnliche Trieb in ihm vor dem geistigen, vernünftigen Begehren. Diese Zweiheit der Natur und der ihr entsprechende doppelte Zug ist der Grund, daß Viele (plures) im Sinnlichen befangen bleiben und nicht zu dem gelangen, was ihnen an und für sich als vernünftigen Geschöpfen möglich und erreichbar ist. Wird man uns einwenden, der heilige Thomas rede von dem Zustand der verderbten Natur? Gesetzt, es sei dem so, so überzeugen wir uns nur noch mehr von der Differenz zwischen der Kuhn'schen Lehre und der des heiligen Thomas. Angenommen nämlich, der englische Lehrer spreche von der sittlichen Entwicklung im Zustande der Sünde, konnte er dann wohl von einer Auffassung der Concupiscenz (inclinatio naturae sensitivae contra ordinem rationis) ausgehen, wornach diese identisch ist mit dem geistigen Tode? Alsdann mußte er sagen, daß (abgesehen von der Gnade) wegen des früher und stärker sich geltend machenden sinnlichen Zuges keiner zur Vollendung (ad consummationem), d. i. zu einer vernünftigen Lebensführung gelangen kann. Wir sagen: angenommen, d. i. *dato sed non concesso*,

der heilige Thomas spreche von der verderbten Natur; denn seine Worte fordern die Beziehung auf die Natur des Menschen überhaupt, abgesehen von dem durch die Sünde herbeigeführten Verderbniß: wie konnte er sonst sagen: *quia per operationem sensus homo pervenit ad actus rationis* ideo plures etc. Der hier angegebene Grund, der Entwicklungsgang vom Sinnlichen zum Geistigen, ist offenbar nicht dem Sündenverderbniß, sondern der menschlichen Natur als solcher entnommen. Liegt aber nicht darin, daß in einem solchen Zustand die Mehrzahl (plures) zu einer vernünftigen Lebensführung nicht gelangt, der stärkste Beweis dafür, daß Gott ihn, auf seine potentia ordinata gesehen, nicht wollen konnte? Nur dann, wenn sie nicht dazu gelangen konnten, eine Voraussetzung, die schon dadurch ausgeschlossen ist, daß ein Theil auf dem nämlichen Wege thatsächlich zur Vollendung, d. h. zu einer naturgemäßen, sittlichen Bethätigung gelangt.

Mit dieser Lehre des heiligen Thomas stehen andere Aussprüche desselben nur in scheinbarem Widerspruch. So, wenn er sagt: vis concupiscibilis humana habet, ut tendat in suum objectum secundum regimen rationis 1. 2. qu. 85. art. 3. ad 3.[1]) Um diesen und ähnliche Aussprüche zu verstehen, müssen wir den Inhalt der qu. 17. a. 4. der prim. sec. in Betracht ziehen. Dieser Artikel handelt von der Herrschaft, welche die Vernunft über den appetitus sensitivus von Natur ausübt. Um diese Herrschaft, bemerkt St. Thomas, richtig zu würdigen, ist es nothwendig, zu erwägen, in wieweit der appetitus sensitivus in unserer Macht steht. Derselbe unterscheidet sich vom Willen, dem appetitus intellectivus dadurch, daß er ein organisches Vermögen (virtus compositi), der Wille aber eine rein geistige Kraft ist. Deßhalb hängt jeder Akt des appetitus sensitivus nicht allein vom Vermögen der Seele, sondern auch von der Disposition des körperlichen Organs ab. In der ersteren Beziehung, d. h. in Bezug auf den Antheil, der der Potenz der Seele am Akte zukommt und in der Aufnahme irgend eines Phantasiebildes — apprehensio imaginationis — besteht, wird der Akt von der Vernunft regulirt und unterliegt ihrer Herrschaft. Denn es ist der höheren universalen Erkenntniß eigen, die niedere particulare zu regeln. In der zweiten Beziehung dagegen unterliegt die Bewegung des appetitus sensitivus nicht voll-

1) Vgl. 1. 2. qu. 82. art. 3. ad 1.

kommen der Herrschaft der Vernunft, weil diese über die Disposition des Organes nicht verfügt. Nun trifft es sich aber zuweilen, daß die Bewegung des appetitus sensitivus eine plötzliche ist und unmittelbar auf die apprehensio imaginationis vel sensus hin erfolgt; eine solche Bewegung liegt ganz außer der Herrschaft der Vernunft, obgleich sie, wäre sie vorhergesehen worden, von der Vernunft hätte verhindert werden können. Daher der Philosoph 1. Polit. cap. 3. ad med. sagt, die Vernunft führe über die irascible und concupiscible Potenz nicht eine despotische Herschaft, sondern eine politische und königliche, wie Freien gegenüber, die nicht ganz der Macht des Herrschers unterworfen sind.

Aus dieser Erörterung geht hervor, in welchem Sinne nach St. Thomas die concupiscible Kraft von Natur secundum regimen rationis nach ihrem Objekte begehre. Wenn aber der heilige Lehrer die ungeordnete Concupiscenz als naturwidrig bezeichnet [1]), so ist das in demselben Sinne zu verstehen, in welchem die späteren Theologen die Concupiscenz ein Uebel nennen, das nicht direkt von Gott gewollt, sondern — im puren Naturstand — ratione materiae et subjecti zugelassen worden wäre.

3. Der streitige Artikel der *qu. 109.*

Es dürfte nun Zeit sein, auf die Erklärung von 1. 2. qu. 109. art. 2. einzugehen, die uns, wenn Kuhn Recht hätte, unübersteigliche Hindernisse bieten würde.

Hier wirft der hl. Thomas die Frage auf: Ob der Mensch ohne göttliche Gnade Gutes wollen und thun könne. Schon an diesem Punkte entsteht für uns die Pflicht, die Worte des hl. Lehrers genau zu wägen, um sie nicht nach vorgefaßten Meinungen zu deuten. Kuhn frägt sich nicht weiter, was Thomas hier unter Gnade verstehe, sondern erklärt ohne viele Umstände die Frage in dem Sinn: ob der Mensch ohne Gnade, also der rein natürliche Mensch Gutes wollen und thun könne [2]). Zwischen jenen Worten und dieser Erklärung aber liegt eine Kluft, über die Kuhn einfach hinwegsetzt; denn eben das steht in Frage, ob die Worte „sine gratia“ in diesem vollen Umfang genommen werden dürfen, d. h. ob der hl. Thomas in der That nur den Menschen im reinen

---

1) 1. 2. qu. 82. art. 3. ad 1.
2) Die christl. Lehre rc. S. 199.

Naturstand im Auge habe. Thomas unterscheidet eine doppelte Gnade; die Eine ist das Princip alles verdienstlichen Wirkens, das habituale gratiae donum, die andere der aktuelle Beistand Gottes, durch welchen die Seele zur Aufnahme der bleibenden Gabe disponirt wird — das auxilium gratuitum Dei interius animam moventis. In welchem Sinne nun gebraucht er das Wort an der fraglichen Stelle? Etwa in einem ganz allgemeinen, so daß er von jedem donum superadditum abstrahirt? Zu dieser Annahme ist nirgends eine Veranlassung gegeben. Wir scheinen vielmehr berechtigt, wenn nicht genöthigt zu sein, die Worte des hl. Lehrers von dem *auxilium* gratuitum zu verstehen, so daß seine Frage den Sinn hat, ob der Mensch ohne übernatürlichen aktuellen Gnadenbeistand etwas Gutes wollen und thun könne. Für diese Erklärung spricht, daß im ganzen Artikel nur von Akten, und überhaupt in der ganzen quaestio 109. nur von der aktuellen Gnade die Rede ist. Dem widerspricht nicht, was im folgenden Artikel gesagt ist, daß der Mensch in statu naturae integrae eines donum gratiae superadditae naturalibus bonis nicht bedurft habe, um Gott über Alles lieben zu können; denn das donum, von dem hier die Rede, ist ein aktueller Gnadenbeistand, denn es wird ihm gegenübergestellt das auxilium Dei (ad opus naturale) moventis und weiterhin wird dasselbe in Bezug auf die natura corrupta ausdrücklich als ein *auxilium* gratiae bezeichnet.

Geht nun schon aus der Stellung unseres Artikels hervor, daß in ihm nicht von der Gnade überhaupt, sondern nur von der aktuellen abgesehen wird, so wird uns der Inhalt desselben, wie wir hoffen, darüber jeden Zweifel benehmen.

Der englische Lehrer macht sich, wie immer, bevor er die Frage löst, mehrere Einwürfe: Videtur, quod homo possit velle et facere bonum absque gratia. Illud enim est in hominis potestate, cujus est dominus. Sed homo est dominus suorum actuum, et maxime ejus, quod est velle, ut supra dictum est qu. 1. art. 1. et qu. 13. art. 6. Ergo homo potest velle et facere bonum per se ipsum absque auxilio gratiae. Hiezu bemerkt Kuhn, Thomas scheine hiernach die Bejahung der Frage lediglich auf den abstracten Begriff der Willensfreiheit zu stützen: der Mensch hat freie Wahl zwischen Gut und Bös, will er das Gute, so kann er es auch thun. Ueber diese abstracte Betrachtung, meint er, gehe jedoch Thomas in den folgenden Erwägungen hinaus.

Wir verstehen, was Kuhn sagen will, da uns seine Vorstellung von der Indifferenz des Willens nicht mehr unbekannt ist. Besitzt ja nach ihm der Mensch erst dadurch die ihm wesentliche Willensfreiheit im Sinne eines realen Vermögens zum Guten, daß er von vornherein für's Gute eingenommen ist [1]); wird ja nach seiner Ansicht der Mensch noch rein physisch, als bloßes Naturwesen gefaßt, so lange man über jene abstracte Betrachtung nicht hinausgeht [2]). Wir wollen hierüber mit Kuhn nicht rechten, protestiren aber dagegen, wenn man diese Theorie dem englischen Lehrer unterschieben will. Daß derselbe über jenen vermeintlich abstracten Standpunkt n i c h t hinausgeht [3]), beweist seine Antwort; denn in derselben verlangt er keineswegs, daß Gott, um den freien Akt zu ermöglichen, den Willen in einer bestimmten Richtung voreingenommen mache, sondern faßt die göttliche Einwirkung als letzten Grund der Deliberation, ohne welche eine freie Wahl unmöglich ist.

Diesen abstracten Begriff der Willensfreiheit verleugnet Thomas auch im zweiten Einwurf nicht. Er lautet: unumquodque potest magis id, quod est sibi secundum naturam, quam id quod est sibi praeter naturam; sed peccatum est contra naturam . . . opus autem virtutis est homini secundum naturam, ut supra dictum est qu. 71. art. 1. Cum igitur homo per se ipsum potest peccare, videtur, quod multo magis per se ipsum potest bonum velle et facere. Diese Worte enthalten nicht was Kuhn darin finden will. Wenn der Wille das Gute wählt, so wählt er naturgemäß, weil er vernünftiger Wille ist, und das vernünftige Gut ihm von der Vernunft empfohlen wird. Er entscheidet sich also, wenn er sich für das Gute entscheidet, in einer seiner Natur entsprechenden Weise; daß ihm aber die Entscheidung in dieser Richtung gewissermaßen leichter fällt und näher liegt, hat

1) Die christl. Lehre. S. 238.

2) A. a. O. Die hier aufgestellten Behauptungen Kuhn's harmoniren mit der S. 85. dess. Buches ausgesprochenen Ansicht, daß frei ist, was willig ist.

3) A. a. O. S. 200. „Aber schon in den folgenden Erwägungen geht er über diese abstracte Betrachtung hinaus. Da der Geist und Wille des Menschen von Natur nicht tabula rasa, sondern jener mit der Anlage zur Erkenntniß der Wahrheit und dieser mit der Neigung zur Tugend ausgestattet ist, so liegt ihm das Wollen des Guten näher als das Gegentheil, und er kann jenes nicht nur, weil er überhaupt das eine oder andere kann, wenn er will, sondern er ist schon von vornherein dazu willig, aufgelegt, geneigt.

schon darin seinen genügenden Grund, daß sie naturgemäß ist; denn es liegt dem Willen als einer vernünftigen Potenz schon als solcher näher, die Stimme der Vernunft als die Stimme der Sinnlichkeit zu befolgen, und er bedarf hiezu nicht eines eingebornen Habitus, durch den er von vornherein aufgelegt, willig, geneigt ist.

So wenig die Erkenntnißkraft von vornherein Erkenntnißformen als Keime oder Virtualitäten besitzt, sondern dieselben von dem durch den intellectus agens vorbereiteten Objekte empfängt, ebenso wenig besitzt der Wille von vorneherein eine ihm von Natur eigene, immanente, habituelle Bestimmtheit. Der Wille empfängt vielmehr seine Neigung von dem ihm eigenthümlichen Objekte [1]; er hat aber ein zweifaches Objekt, ein geistiges und sinnliches und ist daher einerseits rein geistiger, organloser Wille, andererseits organloses Begehren. Diesem doppelten Zuge gegenüber ist der Geistwille als freier Wille (indifferentia activa) das „hegemonische Princip" und braucht, um sich als solcher, d. h. als freier zu bethätigen, weder indifferent noch voreingenommen zu sein. Entscheidet er sich nun vernunftgemäß, so handelt er secundum naturam und gewinnt dadurch gesteigerte Kraft in derselben Richtung, und bildet so den Habitus — die Tugend — den er nicht von vornherein besitzt.

Kehren wir zu unserem Artikel zurück! Zur Lösung der aufgeworfenen Frage, bemerkt St. Thomas, kommt die menschliche Natur in zweifacher Hinsicht in Betracht, einmal in ihrer Integrität, wie sie im ersten Menschen vor der Sünde war; sodann wie sie in Folge der Sünde des ersten Menschen verdorben ist. Zu den Worten „in sui integritate, sicut fuit in primo parente ante peccatum" bemerkt Kuhn erläuternd: d. h. abgesehen von der Gnade als seiend zu denken ist — eine Erklärung, die auf die Worte per sua naturalia [2]) gestützt wird. Diese Berufung enthält jedoch eine petitio principii. Der hl. Thomas nämlich spricht von

1) Dabei aber darf der wichtige Unterschied nicht vergessen werden, der in dieser Beziehung zwischen Erkenntniß und Wille stattfindet, jene ist (als intellectus possibilis) potentia passiva, dieser potentia activa. Jener ist nur auf Grund vorgängiger Bestimmtheit thätig, dieser gibt sich seine Bestimmtheit. In der Verkennung dieses Unterschieds liegt der Grundirrthum des Leibnitz'schen Freiheitsbegriffs.

2) L. c. In statu naturae integrae, quantum ad sufficientiam operativae virtutis poterat homo per sua naturalia velle et operari bonum naturae suae proportionatum, quale est bonum virtutis acquisitae.

den natürlichen Kräften in statu naturae integrae, d. h. von den in diesem Zustand dem Menschen eignenden natürlichen sittlichen Kräften, wir haben also seine Worte so zu nehmen, als ob er sagte: per sua naturalia tunc integra. Der heilige Lehrer konnte sich mit Fug so ausdrücken, obgleich jener vigor rationis, in welchem das donum integritatis bestand, ein donum supperadditum [1]) und deßhalb etwas Uebernatürliches wenigstens der Art nach war, weil er, wie wir wissen, nur darnach fragte, was der Mensch ohne aktuelle Gnade vermöge. Sein Gedanke ist also der, daß der Mensch in statu integritatis per sua naturalia, d. i. ohne allen übernatürlichen Gnadenbeistand den ganzen Umfang des natürlich Guten zu verwirklichen vermochte.

Mit Recht erklärt Kuhn die Worte: Secundum utrumque statum natura humana indiget auxilio divino ad faciendum vel volendum quodcunque bonum sicut primo movente von der allgemeinen göttlichen Mitwirkung, dem concursus causae primae cum causis secundis. Wenn er aber meint, Thomas gehe als guter Aristoteliker von der philosophischen Ansicht aus, daß die endlichen Dinge an und für sich bloße Potenzen sind, die nicht von sich aus ad actum übergehen, so zeigt das, gelinde gesagt, von einer sehr einseitigen Auffassung des tiefen aristotelisch-thomistischen Gedankens, auf die wir uns hier nicht weiter einzulassen haben.

Wir haben noch die Frage zu beantworten, was der hl. Thomas unter dem status integritatis versteht, von dem in unserem Artikel die Rede ist. Er bezeichnet ihn als jenen Zustand, in welchem der Mensch thatsächlich erschaffen ward. An anderen Stellen nennt er ihn status innocentiae, justitiae originalis. Ueber die Natur desselben und die ihm eigenthümlichen Gaben spricht er sich 1. qu. 95. art. 1. d. S. Th. aus. Die rechte Ordnung des ursprünglichen Menschen bestand darin, daß die Vernunft Gott, die niederen Kräfte der Vernunft, der Körper der Seele unterworfen war. Die zweite und dritte Unterordnung beruhte auf der ersten, diese auf der heiligmachenden Gnade. Jene beiden waren nicht natürlich, nicht von Natur dem Menschen eigen, um so weniger war es die auf der heiligmachenden Gnade beruhende Unterordnung der Vernunft unter Gott. Daß die erste und zweite Unterwerfung nicht natürlich waren, folgt daraus, daß sie durch die Sünde verloren gingen; denn was

---

1) S. Th. 1. 2. qu. 91. art. 6.

zur Natur gehört, ist wie im Engel, so auch im Menschen geblieben. Was versteht nun der hl. Thomas unter jener Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft? Kuhn erklärt sie als eine gewisse integritas perfecta[1]), in der nach St. Thomas das Wesen der ursprünglichen Gerechtigkeit bestehen und die er von der in der Neigung des Willens zum Guten gegebenen Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft unterscheiden soll. Also wäre die letztere, von Kuhn imperfecta genannte Unterordnung nach der Sünde geblieben! Wird Kuhn das behaupten wollen? Er am wenigsten, nach dessen Ansicht die Concupiscenz in statu naturae lapsae ein vitioser, dem Willen innerlichst eigener und daher all sein Thun afficirender Habitus ist. Bezieht er doch auch hier wieder[2]), wo er von der thomistischen justitia originalis spricht, die Concupiscenz unmittelbar auf den Willen[3]).

Wenn der englische Lehrer die Integrität des Urstands eine vollkommene nennt, so gibt er ihr diese Bezeichnung im Gegensatz zu der freithätig erworbenen Herrschaft über die Sinnlichkeit, die immer eine unvollkommene bleibt, wie überhaupt[4]) die per accidens eingegossenen Habitus das modo perfecto geben, was auch, ob zwar unvollkommen, auf selbstthätigem Wege erworben werden kann.

Die Frage des hl. Thomas lautet nun ganz concret: Welches war die Tragweite der natürlichen Kräfte des Menschen in moralischer Hinsicht in diesem Zustande der Rechtbeschaffenheit, in welchem alle Kräfte sich in der angemessenen Weise bethätigen? Wenn Kuhn gegen diese Erklärung auf das absque gratia (ohne übernatürliche Gabe) provocirt, so können wir nunmehr darauf verweisen, daß der englische Lehrer 1) von jenem Zustand spricht, in welchem der Mensch erschaffen war, d. h. vom status justitiae originalis; 2) diesen Zustand in der oben angegebenen Weise als einen solchen bezeichnet, in welchem der Mensch auch innerhalb seiner natürlichen Sphäre durch besondere Gaben vervollkommnet war.

1) A. a. O. S. 104. mit Berufung auf 1. 2. qu. 85. a. 3.: Per justitiam originalem *perfecte* ratio continebat inferiores animae vires, et ipsa ratio a Deo perficiebatur ei subjecta.

2) A. a. O. S. 105.

3) Der Grund, den Kuhn für seine Erklärung S. 271. anführt, setzt die Unmöglichkeit des puren Naturstands voraus, die man ihm nicht zugibt.

4) Wir verweisen auf das über die psychologische Grundlage, bes. S. 59. Gesagte, zurück.

Von diesem Zustand behauptet der hl. Lehrer, daß der Mensch den vollen Umfang des seiner Natur entsprechenden Guten absque gratia, ohne übernatürlichen Gnadenbeistand, mit Hülfe des bloßen allgemeinen Concursus der causa prima verwirklichen konnte. In statu naturae integrae, quantum ad sufficientiam operativae virtutis, poterat homo per sua naturalia velle et operari bonum suae naturae proportionatum, quale est bonum virtutis acquisitiae, non autem bonum superexcedens, quale est bonum virtutis infusae. Obgleich aber in die natürlichen Handlungen des ersten Menschen das donum integritatis einfloß, so hat, da diese Gabe entitativ eine natürliche war, der Ausdruck sine gratia auch in dieser Beziehung Berechtigung, und braucht somit nicht ausschließlich auf die aktuelle Gnade bezogen zu werden, sondern läßt sich allgemeiner erklären durch: „ohne jeglichen Einfluß der im stricten Sinne übernatürlichen Gnade." Anderes gilt vom Zustand der gefallenen Natur; der erbsündige Mensch vermag selbst nicht das seiner Natur angemessene Gute in dessen vollem Umfang zu verwirklichen, sondern bedarf der Stärkung seiner natürlichen Kraft durch die Kraft der Gnade (virtute gratuita superaddita virtuti naturae[1]). Diese Stärkung ist aber offenbar eine aktuelle, da die Gnade im gefallenen Zustande nicht habitualiter der Concupiscenz vorbeugt, sondern actualiter zur siegreichen Kampfesführung gegeben wird.

4. Die sittlichen Kräfte des Menschen im reinen Naturstand.

Die thatsächliche Integrität des Urstandes ist nach übereinstimmender Lehre der Theologen eine der Natur nicht geschuldete Gabe. Ebendeßhalb wird dieselbe nicht als die nothwendige Ergänzung der puren Natur zur vernünftigen begriffen. Wäre das letztere der Fall, so wäre der status naturae purae unmöglich, während doch alle Theologen die Möglichkeit desselben behaupten und gegen Bajus und Jansenius vertheidigen. Auch ohne die Gabe der Integrität ist die menschliche Natur eine vernünftige und vermag sich als solche, d. i. sittlich zu bethätigen, oder, um uns wiederholt

---

1) L. c. Sic igitur virtute gratuita superaddita virtuti naturae indiget homo in statu naturae integrae quantum ad unum, scilicet ad operandum et volendum bonum supernaturale; sed in statu naturae corruptae quantum ad duo, scilicet ut sanetur, et ulterius, ut bonum supernaturalis ordinis operetur, quod est meritorium.

eines Kuhn'schen Ausdrucks zu bedienen, ist zu vernünftig-sittlicher Lebensführung befähigt. Der Unterschied zwischen der natura integra und pura besteht nur darin, daß sich in letzterer der Mensch als sittliches Wesen im Kampfe mit der aus seiner doppelartigen Natur mit einer gewissen Nothwendigkeit resultirenden Concupiscenz zu bethätigen gehabt hätte, während er in statu integritatis durch die von vornherein verliehene Harmonie der Leibes- und Seelenkräfte über diesen Kampf hinausgestellt war. Und zwar vermochte er diesen Kampf siegreich zu führen, da sein sittliches Vermögen ein actives ist, das sich seine Bestimmtheit gibt, nicht blos sie empfängt. Er bedurfte dazu wohl der göttlichen Mitwirkung, die jedoch nicht in der übernatürlichen Gnade, sondern in ordentlichen und außerordentlichen — die letzteren gegen die moralisch unvermeidliche Ermüdung in jenem Kampfe — Wirkungen des concursus divinus der natürlichen Ordnung bestanden hätte.

Daß dem Menschen in statu naturae purae eine vernünftige Lebensführung möglich gewesen wäre, lehren die Theologen einstimmig, obgleich sie in der Bestimmung seiner sittlichen Kräfte im Vergleiche zu dem status naturae lapsae auseinandergehen. So äußert sich Habert auf den gegen die Möglichkeit des reinen Naturstands erhobenen Einwurf: ex concupiscentia nasci moralem impotentiam implendi legem et vitandi peccata, si gratia desit, in folgender Weise: nascitur, inquam, in hoc statu, in quo natura per peccatum vulnerata est in naturalibus, Concedo; in illo statu possibili, in quo nec natura esset corrupta, nec concupiscentia ita arderet, nec deessent auxilia naturalia, quibus homo suum finem consequi posset. Nego [1]).

Der hier ausgesprochenen Auffassung steht auch Suarez nicht principiell entgegen. Kuhn hat bei seiner Polemik gegen diesen großen Theologen übersehen, was er selbst nachdrücklich einschärft, daß „jedes Gleichniß hinkt [2]).“ Der Mensch im puren Naturstand ist weder geistig blind noch sittlich lahm, wohl aber per accidens [3]) mit einem Gebrechen behaftet, das ihm den sittlichen Lebensweg schwierig und mühsam, doch nicht unmöglich macht. Wenn Suarez lehrt, der Mensch könnte in jenem Zustand nicht ohne schwere Sünde sein; so ist damit gewiß nur eine große Schwierigkeit gemeint, gegen

1) *Habert*, Theol. dogm. et moral. de gratia. c. 3. §. 6.
2) Die christliche Lehre 2c. S. 253. — 3) Man s. oben S. 75.

die es Gott nicht an außerordentlichen Mitteln des concursus naturalis fehlen ließe.

Die Theologen konnten deßhalb die Möglichkeit des puren Naturstands nicht bloß im abstracten Sinne, von der potentia Dei absoluta, sondern im concreten von der potentia ordinata behaupten und sie thaten es auch. Es liegt durchaus kein Widerspruch gegen die Weisheit, Güte, Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes in dem Gedanken, daß Gott den menschlichen Willen nicht von vornherein habituell für das Gute eingenommen machte, sondern ihn wie Herkules an den Scheideweg stellte[1]).

Diesen „Herkules am Scheideweg" hält auch Kuhn, wie Leibnitz, für eine Fabel[2]). Dem Wortsinne nach ist er dies wohl, der Gedanke aber enthält eine tiefe und ewige Wahrheit. In der Verkennung dieser Wahrheit, mit andern Worten in seinem Freiheitsbegriff ist die Quelle der Kuhn'schen Polemik gegen die possibilitas status naturae purae zu suchen. Er gelangt zur Leugnung dieser Möglichkeit durch Aufstellung eines Begriffs von Willensfreiheit, der sich um soviel dem bajanischen nähert, als er sich von dem der Theologen entfernt. Von ihm aus wird klar, wie man ignorantia mit geistiger Blindheit und difficultas boni mit sittlicher Lahmheit und sittlichem Unvermögen wiedergeben[3]), wie man den in Folge der rebellio carnis entstehenden Zustand geradezu als einen Zustand des geistigen Elendes und Todes bezeichnen kann[4]). Daraus erklärt sich ferner, warum bei der Argumentation des Suarez der freie Wille außer Rechnung geblieben sein soll[5]); denn der Wille, der noch nicht als die Concupiscenz beherrschend (d. h. als von vornherein vorwiegend auf das vernünftige Gut gerichtet) gedacht wird, ist noch nicht als freier begriffen, sondern als natürliche und unwillkürliche Triebfeder[6]). Wer wird solchen Argumenten gegenüber nicht erstaunt fragen: Ist denn die Concupiscenz schon die Herrschaft der Sinnlichkeit, der Widerstreit schon die Einwilligung, der Reiz schon die Sünde? Ist es nicht die Aufgabe des Willens,

---

1) S. Kuno, Fischer, Leibnitz u. s. w. S. 592. — 2) Kuhn a. a. O. S. 130. — 3) A. a. O. S. 253. — 4) A. a. O. S. 257. — 5) A. a. O. S. 264. u. 265.

6) Der Fehler der Kuhn'schen Argumente liegt darin, daß überall die Concupiscenz unmittelbar auf den Willen bezogen ist, während der Begriff der Theologen von der Concupiscenz sich, wie Kuhn meint, in einer unhaltbaren Schwebe zwischen dem Moralischen und Physischen hält.

sich wider die Concupiscenz zu entscheiden, da er sich auch für sie entscheiden kann? Wir sehen uns vergeblich um nach einem Beweis für die Kuhn'sche Ansicht von der Indifferenz des Willens. Soll derselbe etwa in der Frage liegen: „Erscheint sie, die menschliche Natur, so (d. i. ihrer Bestimmung gemäß) eingerichtet oder vielmehr ausgestattet, wenn wir den Menschen eben nur mit dem gleichen Vermögen des Guten und Bösen, lediglich mit diesem Wahlvermögen versehen, somit an den Ausgang zweier Wege gestellt denken, wovon der Eine seiner Bestimmung zu-, der andere von ihr abführt; wenn er durch seine Natur und das was ihm von Natur eigen ist, ebenso gut für das Betreten des schlechten als des guten Weges an- und aufgelegt ist. Diese Frage wird Niemand bejahen können" [1]. Und doch wird sie in dem Sinne, in welchem Kuhn die Frage stellt, geradezu von allen Theologen bejaht. Zwar ist der Wille in gewissem Sinne von Natur für das Gute mehr aufgelegt, insofern es das ihm gemäße und von der Vernunft empfohlene ist; er ist aber dessenungeachtet, in statu naturae purae gedacht, nicht von vornherein habituell geistig, antisinnlich gestimmt, noch weniger aber muß er es sein, um sich überhaupt sittlich zu bethätigen, das Gute frei wollen zu können.

Kuhn steht unter den katholischen Theologen mit seiner Leugnung der possibilitas status naturae purae völlig isolirt. Denn auch die Augustinianer erkennen an, daß dem Menschen eine sittliche Lebensführung nicht bloß ohne das donum gratiae, sondern auch ohne das donum integritatis möglich ist [2]. Sie verwerfen deßhalb die bekannte bajanische Proposition in dem Sinne als gebühre die Integrität der Natur ex exigentia rei creatae und nicht ex pura puta decentia. Wenn demnach die Augustinianer die Decenz der Erhebung in den Stand der Gnade und Integrität behaupten, so beziehen sie dies zunächst auf jene, indem sie der Ansicht sind, ohne die Erhebung zur unmittelbaren Anschauung Gottes könne das vernünftige Geschöpf nicht vollkommen befriedigt und selig werden, werde auch sein natürliches Verlangen nicht vollkommen gestillt. Für die Richtigkeit dieser Auffassung führen wir einen der augustinianischen Richtung befreundeten Theologen, Habert, an, der jedoch in diesem Punkte anderer Ansicht ist. Er stellt die zwischen den

---

1) A. a. O. S. 249. — 2) Wie Kuhn selbst S. 344. zu constatiren genöthigt ist. S. oben S. 81.

Augustinianern und den übrigen katholischen Theologen obwaltende Differenz in der folgenden Weise dar: Quoad defectum ordinationis ad finem supernaturalem non una est Theologorum sententia; alii enim admittunt statum naturae purae ita possibilem, ut perpetuus esse non possit, contenduntque hominem sine gratia et cum concupiscentia creatum, aliquando transferendum ad statum supernaturalem, cui visio Dei intuitiva responderet tamquam necessarius hominis finis. Alii et quidem melius et magis ad mentem Summorum Pontificum, ut nobis videtur, perpetuum illum statum possibilem asserunt: tum quia vita aeterna non minus est indebita, quam gratia: tum quia sublimatio naturae humanae ad gloriam non potest esse nisi per gratiam: si itaque prior est debita, ergo et posterior, quod tamen pugnat contra Constitutiones Pii V. et Gregorii XIII [1]).

5. Ist die heiligmachende Gnade Fundament der Integrität oder umgekehrt?

Bevor wir diesen Abschnitt über die Lehre des heiligen Thomas von der natura pura und integra schließen, wollen wir uns noch die Frage vorlegen, in welchem Sinne die heiligmachende Gnade als Fundament des, wie Cajetan sich ausdrückt, nur possessive übernatürlichen, entitativ aber natürlichen donum integritatis bezeichnet werden könne?

Suarez widmet dieser Frage eine eingehende Erörterung. Er verbreitet sich darüber proleg. IV. cap. 5. Die Veranlassung zu dieser Frage, bemerkt er, bietet der hl. Thomas in dem ersten Artikel der qu. 95. des ersten Theils der theologischen Summe, wo er lehrt, daß die Rechtbeschaffenheit des Urstands eine Wirkung der heiligmachenden Gnade gewesen sei. Denn da die letztere das Formalprincip des eigentlichen Gnadenstandes ist, so würde ein und dieselbe Form beide Zustände, den der Gnade und den der Integrität, constituiren. Wie könnten sie nun getrennt werden, da die Form immer den ihr adäquaten Erfolg erzielt [2])? Diese Schwierig-

---

1) *Habert*, l. c. resp. 2.

2) Denselben Einwurf hält Kuhn Schäzler entgegen; wir glauben mit Unrecht; denn Schäzler bekennt sich ausdrücklich zur Lehre der Theologen, daß die heiligmachende Gnade nicht ex se et per suam speciem, sondern per accidens das donum integritatis nach sich zog. Neue Untersuch. S. 83.

keit berührt Soto lib. 1. de nat. et grat. c. 5. und neigt sich zu der Ansicht, daß sich die Gnade nicht wesentlich von der justitia originalis unterscheide, und daß folglich die heiligmachende Gnade formell dem ersten Menschen die Integrität der Natur verliehen habe. Hieraus folgt klar, daß die Form jener beiden Zustände dieselbe gewesen wäre, und der Grund, warum die heiligmachende Gnade im gegenwärtigen Zustand diese Wirkung nicht mehr nach sich zieht, könnte nur in der größeren Intensität — quod erat robustior et fortior, wie Soto sagt — der Gnade des Urstands gesucht werden.

Mit Recht wird diese Ansicht von Suarez bekämpft; sie führt entweder zur Vermischung des Natürlichen und Uebernatürlichen, oder leidet, falls sie diese Vermischung vermeiden will, an einem inneren Widerspruch; plus und minus setzt noch keinen specifischen Unterschied und die größere Intensität der heiligmachenden Gnade führt noch nicht zu einer generisch verschiedenen Form. Die wahre Ansicht ist deßhalb, daß zwar secundum legem Dei ordinariam der status gratiae das Fundament des status integritatis bildet, daß aber der letztere etwas wesentlich Verschiedenes zum Gnadenstand hinzubringe, quod per se et formaliter in hoc non includitur, nec per dona gratiae sanctificantis confertur. Für diese Sentenz beruft sich Suarez auf St. Thomas 1. qu. 100. art. 1. ad 2. und an anderen Stellen. Als theologische Gründe werden angegeben: 1) daß die Gabe der Integrität nur Heiligen und Gerechten von Gott ertheilt wird, wie Christo, der seligsten Jungfrau; 2) war es geziemend, daß der Mensch, unter Voraussetzung seiner Berufung zum übernatürlichen Endziel, zuerst und vor Allem zu diesem hingeordnet wurde durch die Gnade, und daß deßhalb diese das Fundament jeder weiteren Vervollkommnung bildete; 3) galt in der ursprünglichen Rechtbeschaffenheit das Gesetz, daß die niedere Kraft so lange der höheren unterworfen sein sollte, als diese sich Gott unterordnete, von ihm sich nicht abwandte; diese letztere Unterordnung beruhte aber auf der Gnade, folglich bildete sie auch in diesem Sinne das Fundament aller übrigen Gaben.

Hieraus sieht man ohne Mühe ein, daß die Gnade nicht im formellen Sinne die Wurzel der Integrität genannt werden könne, und daß letztere nicht physisch aus der Gnade entspringt. Von den eingegossenen Tugenden zwar kann ein solcher Ursprung mit Wahrscheinlichkeit (probabiliter) behauptet werden, nicht aber von jener

Gabe, die einer ganz anderen Ordnung angehört und deßhalb nicht ex intrinseca rei natura, sondern ex divino ordinatione in der Gnade begründet ist [1]).

Kann nun die Gabe der Integrität nur in einem sehr uneigentlichen Sinne auf die heiligmachende Gnade als ihre Wurzel oder ihr Fundament zurückgeführt werden, so darf sie in keinem Sinne selbst als das Fundament oder gar als nothwendige und wesentliche Voraussetzung der Gnade begriffen werden. Die Behauptung eines solchen Verhältnisses zwischen Gnade und Integrität würde die gesammte Gnadenlehre in eine falsche Bahn bringen und sie in ihren Fundamenten erschüttern. Welche Perspective eröffnet sich uns, wenn wir jenen Gedanken verfolgen! Die Aufgabe der Erlösungsgnade wäre dann, zunächst jenes Fundament wieder herzustellen; da nur dies, d. h. die allmähliche Unterwerfung der Concupiscenz, mittels der aktuellen Gnade geschieht, wann würde es da zur Ertheilung der heiligmachenden Gnade (der integritas perfecta) kommen? Oder auch welche Auffassung wird man sich consequent von dieser bilden müssen? Und wie wird die Concupiscenz in den Wiedergebornen, d. h. nach dem Kuhn'schen System in den vom Geiste Gottes Erfüllten, vollkommen geistig Gesinnten zu denken sein? Ist sie in ihnen zu etwas rein Physischem herabgesunken?

Jener Gedanke, daß die Integrität der Natur die nothwendige Voraussetzung und Grundlage des ursprünglichen Gnadenstandes war, soll den Ausgangspunkt der thomistischen Gnadenlehre bilden [2]). Gesetzt, der englische Lehrer verträte wirklich eine solche Theorie, so wäre er in diesem Punkte durch die fortgeschrittene Lehrentwicklung längst überholt und müßte seine Lehre verlassen werden [3]). Kuhn beruft sich für sein Verständniß der thomistischen Lehre auf die in der prima secundae entwickelten (psychologischen) Voraussetzungen und Grundlagen, sowie auf die Darstellung der Gnadenlehre in der Summa contr. gentes. Ueber die ersteren haben wir uns bereits verständigt; es ist deßhalb Zeit, die letztere in's Auge zu fassen und überhaupt unmittelbar an die Darstellung der Lehre des hl. Thomas vom Wesen der Gnade zu gehen.

---

1) *Suarez*, l. c. n. 6. — 2) A. a. O. S. 283 ff.

3) Kuhn spricht von einer Differenz zwischen St. Thomas und der spätern Scholastik in diesem Punkte und meint, der engl. Lehrer sei von Suarez „kräftig und entschieden" bekämpft worden. (S. 277.)

VII.

Die Lehre des hl. Thomas vom Wesen der Gnade.

1. Einleitende Bemerkungen.

Der Versuch Kuhn's, die thomistische Gnadenlehre in seinem Sinne zu deuten und sie dadurch mit der gesammten nachthomistischen Scholastik in Widerspruch zu bringen, bewegt sich in einem offenkundigen Circulus vitiosus. Die Gnadenlehre des hl. Thomas — sagt uns Kuhn — kann nur aus ihren Voraussetzungen richtig verstanden werden; zu diesen gehört der Empfang der Gnade mediante dispositione[1]) liberi arbitrii, die Lehre von der natürlichen Neigung zum Guten, der Begriff von Tugend u. s. w. Er hält deßhalb die Methode ein, daß er von diesen Voraussetzungen ausgeht, um sich durch sie den Weg zum Verständniß der eigentlichen Gnadenlehre zu bahnen. Gegen diesen Gang der Untersuchung wäre nun Nichts zu erinnern; er ist in der That der einzig naturgemäße, und wir selbst mußten ihn einschlagen, um die Grundlosigkeit der Kuhn'schen Auffassung des englischen Lehrers zur Evidenz zu bringen. Das Trügerische des Verfahrens aber zeigt sich darin, daß Kuhn, um seine Darstellung jener Voraussetzungen zu rechtfertigen, sich genöthigt fühlt, auf die Gnadenlehre selbst zu recurriren, und hinwiederum von dieser auf jene sich zu berufen. „Man müßte," bemerkt er, indem er von der vermeintlichen Differenz zwischen Thomas und den späteren Scholastikern bezüglich der Fassung des Begriffs der puren Natur, die doch auch zu den Voraussetzungen gehört, spricht, „vor allem die ganze Darstellung der Gnadenlehre in der Summa cont. gent. für durchaus incorrekt erklären," wenn man ihm (dem hl. Thomas) die spätere Lehre von der puren Natur unterstellen wollte[2]). Ueberdies nehmen wir von dem Eingeständniß Akt, das in den Worten liegt: „Ob wir die Lehre des hl. Thomas, sowie sie in seinen Schriften, namentlich in der theologischen Summe vorliegt, in ihrer reinen Objectivität erfaßt haben, darüber mag man mit uns unter Hinweisung auf die eine oder andere von den fast unzähligen Aeußerungen desselben über die anthropologischen Fragen streiten[3])." Gegen die Thatsache,

1) Eine Lehre, die wie wir zeigten, in der ihr von Kuhn gegebenen Deutung und Ausdehnung weder bei Thomas noch bei den Thomisten sich findet.

2) A. a. O. S. 285. — 3) Ebendas. S. 281.

daß das „angestrengte eifrige" Streben Kuhn's keinen Erfolg hatte und er in den Zusammenhang des thomistischen Lehrsystems nicht eingedrungen ist, kann man, wie wir glauben, kaum mehr das Auge verschließen. Diese Thatsache läßt sich aber erklären; als Kuhn an die Lehre des hl. Thomas ging, war er mit sich bereits im Reinen; er wußte was er finden sollte, und fand es auch. Was es indessen mit dem Lobe der Uebereinstimmung mit sich selber, das Kuhn dem englischen Lehrer spendet, für eine Bewandtniß hat, dürfte aus der Polemik Kuhn's gegen den thomistischen Begriff der Glaubenserkenntniß und der Glaubenswissenschaft, sowie gegen den philosophischen Standpunkt des hl. Lehrers, dessen Wahl ohne Zweifel keine zufällige war, sich unschwer beurtheilen lassen. Entweder findet sich in den Lehren des hl. Thomas die behauptete Uebereinstimmung nicht, oder „dieser ohne Zweifel große Geist" lehrt über die göttliche Gnade anders, als Kuhn ihn lehren läßt.

Je eifriger jedoch Kuhn bemüht ist, seine Uebereinstimmung mit dem Meister zu zeigen, in desto höherem Grade glaubt er sich der Rücksicht gegen seine Schule entschlagen zu dürfen. Ihre Auffassung des Urstandes gilt ihm als eine äußerliche [1]; diese Theologen, ein Cajetan und Suarez bringen den Meister mit sich selbst in Widerspruch [2]; ihr Begriff der puren Natur führt bei streng consequenter Verfolgung vom Ziele, das in der Geltendmachung der dogmatisch feststehenden Wahrheit besteht, ab, statt zu ihm hin [3].

Worin hat dieses auffallende Urtheil, das geradezu alle katholischen Theologen seit Thomas trifft, seinen Grund? Wenn Kuhn die Darstellung der späteren Theologen äußerlich, mechanisch findet, so ist es sein einseitig moralischer Gnadenbegriff, der ihm das Verständniß der Gnadenlehre des heiligen Thomas sowohl als auch seiner Schule absolut verschließt [4]. Ihm mußte eine Auffassung äußerlich und mechanisch erscheinen, deren metaphysischen und mystischen Tiefsinn wir bewundern, die wir erhaben und großartig finden. Denn was kann erhabener und erhebender zugleich sein, als die einstimmig von der alten Theologie vertretene Vorstellung,

---

1) A. a. O. S. 282. — 2) Ebendas. S. 285. — 3) S. 284. ebend. S. auch die oben S. 38. Anm. 2. citirte Stelle.

4) S. 150. äußert Kuhn: „Dieser Auffassung (der thomistischen von virtus acquisita und infusa) hat die spätere Scholastik eine andere, eine ganz abstracte und ich möchte sagen an's Physische streifende Wendung gegeben." Anm. 1.

daß der Mensch durch die übernatürliche Gnade nicht nur zur Vollkommenheit, zur idealen Höhe seiner Natur erhoben werde, sondern mittels eines geheimnißvollen realen Impulses befähigt werde zu einem die Grenzen jeder geschaffenen Natur überragenden und Gott allein natürlichen geistigen Leben in Erkenntniß und Liebe? Für diese Auffassung hat Kuhn keinen Sinn, sie ist ihm eine trübe mystische Intuition. Dafür aber vermag es seine Theologie im Grunde zu keiner höheren Auffassung der Gnade zu bringen, als diejenige ist, welche nach den Theologen schon durch das donum integritatis gegeben ist.

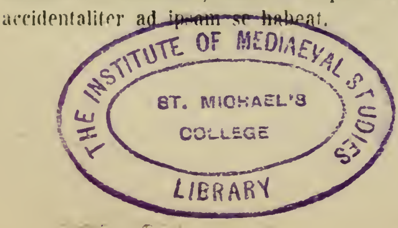
2. Die Darstellung der philosophischen Summa.

Kuhn beruft sich für die Uebereinstimmung seiner Lehre mit der thomistischen vorzugsweise auf die philosophische Summe, d. i. auf die Schrift de veritate catholicae fidei contra gentiles[1]). Zwar glaubt er auch in den übrigen Schriften des englischen Lehrers Anhaltspunkte zu finden und unterzieht insbesondere die Gnadenlehre der theologischen Summe mit ihren psychologischen Voraussetzungen einer eingehenden Untersuchung. Außerdem beruft er sich auf den Commentar zu den Sentenzen in 2. sent. disp. 26. qu. 1. a. 3.[2]). Hier ist gesagt, daß die Gnade zu dem completen Sein der Seele hinzukömmt, und somit unter die Kategorie des Accidens fällt. Kuhn benützt diesen Ausspruch, um gegen die Auffassung der Gnade als eines physischen Complementes zu polemisiren. Man ersieht nun leicht, daß Kuhn hier, wie auch sonst, das physische mit dem substantiellen verwechselt. Durch die Behauptung der Gnade im Sinne eines physischen Complementes ist nach seiner Meinung der Begriff derselben als eines Accidenz aufgehoben. Wir setzen dem Kuhn'schen Argumente folgende Distinction entgegen: Das Sein der Seele ist complet quoad essentiam ejus et ad finem connaturalem, incomplet aber und ergänzungsbedürftig quoad esse divinum participatum seu in ordine ad finem supernaturalem.

Da sich Kuhn, wie gesagt, vorzugsweise auf die philosophische

1) A. a. O. S. 59 ff. Vgl. S. 285. ebd.

2) A. a. O. S. 57. Omne illud, quod advenit alicui post esse completum, accidentaliter se habet; unde cum gratia post esse (sc. completum) animae sibi adveniat, non est aliquid de essentia ejus, unde oportet, quod accidentaliter ad ipsam se habeat.


THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S
COLLEGE
LIBRARY

Summe stützt, haben wir seiner bezüglichen Darstellung unsere volle Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Princip und Ausgangspunkt der thomistischen Auseinandersetzung in der bezeichneten Schrift ist, wie wir nicht anders erwarten konnten, die Erhebung des Menschen zum übernatürlichen Endziel, zur visio primae veritatis in se ipsa. Dieses Endziel aber vermag der natürliche Mensch aus eigener Kraft schlechterdings nicht zu realisiren: non potest igitur homo per operationem suam pervenire in ultimum finem suum, qui transcendit facultatem naturalium potentiarum, nisi ejus operatio ex divina virtute efficaciam capiat ad finem praedictum. Er bedarf deßhalb eines übernatürlichen Beistandes, um nach diesem Ziele zu streben: necesse est ei aliquod auxilium divinitus adhibere supernaturale, per quod *tendat in finem*.

Wir begegnen hier derselben Grundanschauung, deren metaphysische und psychologische Grundlagen wir in den früheren Untersuchungen festgestellt haben. Dort sagte uns der englische Lehrer, daß die Bewegung zum übernatürlichen Endziel und die Realisirung desselben von seinem leisesten Anfang an, das Werk der göttlichen Thätigkeit sei, welche, wie der Schütze den Pfeil gegen das Ziel abschießt, das freie Geschöpf zur übernatürlichen Seligkeit führe. Der erste Anfang der Erreichung eines Zieles ist, daß man darnach strebe, ein Streben, das nothwendig mit der Erkenntniß des Angestrebten verbunden ist. Jenes Streben und diese Erkenntniß aber kann nur der durch die Gnade übernatürlich gehobenen Erkenntniß- und Willenskraft zukommen [1]).

Wie aber, frägt der hl. Thomas, kommt — wir folgen Schritt für Schritt der Darstellung Kuhn's — die Realisirung des übernatürlichen Endziels durch die göttliche Wirksamkeit im Geschöpfe zu Stande? Das auxilium divinum, die übernatürliche Gnade disponirt das freie Geschöpf in der als solchem ihm angemessenen Weise: per auxilium divinae gratiae homo non cogitur ad virtutem [2]). Thomas schließt hier, wie Kuhn richtig bemerkt, nicht bloß den äußeren Zwang, sondern auch die innere Nöthigung aus und kennt keine gratia irresistibilis.

---

1) Vgl. den Abschnitt de gratia intellectus S. 65 ff.

2) Die Schule drückt dies durch den Grundsatz aus, daß Gott nicht bloß ad substantiam, sondern auch ad modum actus bewege.

Die Gnade hat somit nach dem englischen Lehrer die Natur des freien vernünftigen Geschöpfes in der vollen Bedeutung dieser Natur zur Voraussetzung; denn nur ein Geisteswesen kann die göttliche Gnadenwirksamkeit an sich erfahren und zur unmittelbaren Lebensgemeinschaft mit dem unendlichen Geiste erhoben werden. Diese Fähigkeit des vernünftigen Geschöpfes, zu übernatürlich freien Thätigkeiten von Gott bewegt werden zu können, ist es, was die scholastischen Theologen als potentia obedientialis bezeichnen, und in diesem Sinne setzt nach ihnen die Gnade die Natur voraus, um sie zu perficiren. Da nun die Natur des Geisteswesens in dem liberum arbitrium so zu sagen gipfelt, in ihm am entschiedensten als solche, d. i. als geistige Natur sich darstellt, darum finden wir, daß der Ausdruck liberum arbitrium häufig geradezu für (vernünftige) Natur gebraucht wird, daher statt der Zusammenstellung: „Gnade und Natur" die damit parallele: gratia et liberum arbitrium.

In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn der hl. Thomas gegen die Pelagianer bemerkt: per hoc excluditur error Pelagianorum, qui dixerunt, quod per solum liberum arbitrium homo poterat Dei gloriam promereri. Damit sollte die übernatürliche Perfection weder der Erkenntnißkraft, noch auch (wie Thomas sie lehrt) des Seins der Seele ausgeschlossen, sondern nur gesagt werden, daß allein die Natur mit der Gnade (cum auxilio gratiae) oder besser die übernatürlich vervollkommnete Natur ein zureichendes Thätigkeitsprincip sei in Erkennen und Wollen in der Richtung auf das übernatürliche Endziel.

Diese übernatürliche Hülfe nun ist eine ebenso unverdiente Gabe, wie die Bestimmung zum übernatürlichen Ziele selbst, zu dem sie geordnet ist und disponirt. Ihr geht keinerlei natürliche Disposition voraus, sondern sie ist es selbst, die disponirt: Homo igitur non movet se ipsum ad hoc, quod adipiscatur divinum auxilium, quod supra ipsum est; sed potius ad hoc adipiscendum a Deo movetur. Motio autem moventis praecedit motum mobilis ratione et causa. Non igitur propter hoc datur auxilium divinum, quia nos ad illud per bona opera promovemur, sed potius nos ideo per bona opera proficimus, quia divino auxilio praevenimur[1]). Wir brauchen nur an frühere Erörterungen

---

1) A. a. O. S. 63.

zu erinnern, um zu wissen, daß der hl. Lehrer dieses Princip ebenso auf die Disposition für die Rechtfertigungsgnade ausdehnt, und daß in Uebereinstimmung hiermit von allen Theologen diese Disposition als ein supernaturale quoad substantiam gefaßt wird. Noch mehr, die Worte des englischen Lehrers und die ausdrücklichen Erklärungen, die er anderwärts gibt, verbunden mit seinen theologischen, metaphysischen und psychologischen Grundprincipien, schließen die Annahme jeglicher natürlichen Disposition selbst ad primam gratiam aus.

Auch hier jedoch vergißt der hl. Lehrer nicht, wiederholt einzuschärfen, daß der göttliche Einfluß den freien Willen nicht aufhebt, sondern in Anspruch nimmt. Gott wirkt so in ihm, daß er selbst wirkt, bewegt ihn so, daß er sich selbst frei bewegt [1]).

Diese ungeschuldete Gabe und dies außerordentliche Gut, wodurch die Seele zu einem dem übernatürlichen Endziel proportionirten Thätigkeitsprincipe wird, besteht, lehrt uns Kuhn, nach Thomas in einer gewissen der Natur superaddirten „Form und Vollkommenheit," die, wie die Theologen sagen, etwas der Seele inhärirendes, folglich geschaffenes ist. Diese Form wird erklärt als ein bonum speciale oder bonitas specialis, welche die besondere, über die Schöpferliebe hinausgehende göttliche Liebe in der Seele bewirkt. Kuhn erinnert uns mit besonderem Nachdruck, daß wir uns diese Erklärung der übernatürlichen Form als einer „besonderen Güte und Vollkommenheit" des Menschen einprägen sollen. Dieser Nachdruck ist nicht ohne Bedeutung. Man will uns sagen, daß jene Form als eine supernaturale Güte etwas Moralisches, nichts Physisches sei. Wir lassen uns indessen nicht beirren. Wir kennen die „aristotelische, philosophisch-technische Ausdrucksweise" [2]) des englischen Lehrers hinreichend gut, um zu wissen, daß der Ausdruck bonum und bonitas, der mit dem Sein convertirt und dasselbe nur unter dem Gesichtspunkt des Willens, als dessen Objekt, faßt, noch Nichts entscheidet und mit ihm das letzte Wort noch nicht gesprochen ist. Wenn uns aber Kuhn auf die weiteren Erklärungen über die forma supernaturalis und auf die Lehre verweist, daß der Mensch durch seine eigenen Thätigkeiten zum Endziel (d. h. zum übernatürlichen) gelange, und in ihr die Entdeckung gemacht zu haben glaubt, daß der „tiefdenkende" englische Lehrer den physischen Gna-

1) A. a. O. S. 64. — 2) Ebend. S. 65. 66.

deneinfluß ausschließe, so nöthigt uns das zur Frage, wo denn der hl. Thomas auch nur andeute, daß ein physischer Einfluß mit der Selbstthätigkeit des Geschöpfes unvereinbar sei?

Die eigene (freie) Thätigkeit soll durch einen physischen Einfluß, durch den Begriff einer physischen Ergänzung der natürlichen Kraft in der Richtung auf das übernatürliche Endziel ausgeschlossen werden [1]). Kuhn selbst gibt jedoch zu: „Soll der Mensch zu Thätigkeiten befähigt sein, die ihn einem übernatürlichen Endziel zuführen, so genügt dazu selbstverständlich seine natürliche Kraft (die seiner Natur als natura rationalis immanente Form) nicht, sondern es muß, wie Thomas sich philosophisch-technisch ausdrückt, seiner Natur eine gewisse Form superaddirt werden, aus welcher seine (natürlich freien) Thätigkeiten die Kraft schöpfen [2]), das (übernatürliche) Endziel zu erreichen, die (übernatürliche) Seligkeit zu verdienen" [3]). Anderes wollen auch die Vertheidiger der physischen Auffassung der Gnade nicht sagen. Aber der Ausdruck physisch! Er will einen Kraftzuwachs ausdrücken, durch den das Vermögen in actu primo vervollkommnet, zum Princip einer specifisch höheren Thätigkeit wird, und hält den Gedanken an einen Einfluß fern, der sich seiner Natur nach *a parte objecti* verhält, und das Subject in seiner natürlich begrenzten Sphäre unberührt läßt. Wir wissen nun wohl, daß Kuhn einen solchen Einfluß nicht kennt, müssen aber zu unserem Bedauern hinzufügen, daß es ebendeßhalb seiner Theologie nicht gelingt, die tiefste Wurzel des Pelagianismus und Deismus zu zerstören.

Das, nicht mehr und nicht weniger, will der Ausdruck „physisch" besagen. Doch bei Kuhn ist derselbe gleichbedeutend mit „aufgedrungen und aufgenöthigt werden" oder gar „als integrirender Bestandtheil der Natur einverleibt werden" [4]). Wie lange wird es noch anstehen, und man wird uns mit der Erklärung überraschen, daß das Physische das Körperliche sei?

---

1) A. a. O. S. 66. Die Unterstellung einer physischen Ergänzung oder Umgestaltung der Natur als solcher verdient keine weitere Antwort.

2) Etwa so wie ein Funke zur Flamme angefacht wird? So denken sich die Theologen die Sache nicht; denn nach ihnen verleiht der übernatürliche Kraftzuwachs ein specifisch höheres Vermögen. Kuhn gebraucht zwar auch diesen Ausdruck, macht aber nirgends den Versuch, ihn zu rechtfertigen.

3) S. 67. — 4) A a. O. S. 67.

Jener Gedanke, den wir im Einklang mit der thomistischen und molinistischen Schule in Ermangelung eines anderen mit dem Ausdruck „physisch" bezeichnen, ist genau der des hl. Thomas, wenn er die Gnade als *forma* supernaturalis erklärt. Kuhn zwar weiß das besser. Wenn nach dem englischen Lehrer die Gnade den Menschen durch seine eigenen Thätigkeiten dem (übernatürlichen) Endziele zuführt, so geschieht das, „wie wir gesehen haben," mediante dispositione liberi arbitrii [1]). Wir haben das gesehen! Dieses mediante *dispositione* liberi arbitrii [2]) ist ein dem hl. Lehrer völlig fremdes, ihm willkürlich aufgedrücktes Element. Allerdings willigt der die Gnade ad modum adultorum empfangende Wille (Christi, der Engel, des ersten Menschen) in die Gnade ein: diese Einstimmung aber ist selbst als eine Wirkung der Gnade zu denken. Und zwar gilt dies um so mehr von jenem ersten Akte, dem Empfange der Gnade von Seiten der Engel und des ersten Menschen, als dieser nach der deutlichen Lehre des hl. Thomas noch kein eigentlich wahlfreier war. Der englische Lehrer erklärt sich nämlich 1. qu. 63. art. 5. gegen die Meinung, daß die Dämonen im ersten Augenblick ihrer Erschaffung böse waren, zwar nicht von Natur, sondern per peccatum propriae voluntatis, und behauptet seinerseits, quod impossibile fuit, angelum in primo instanti peccasse per inordinatum actum liberi arbitrii. Als Grund hiefür gibt er an, daß der erste Akt eines Wesens ihm zukomme ab agente, a quo habet esse [3]). Nichtsdestoweniger war dieser erste Akt ein freier, denn die göttliche Bewegung geschah in einer dem Willen entsprechenden Weise; er war aber, wie wir früher zeigten, nicht ein dispositiver, sondern ein meritorischer Akt. Hing nun allerdings der Empfang der ursprünglichen Gnade [4]) nicht von der Willkür oder der eigentlichen Wahlfreiheit ab, so gilt dies doch nicht

---

1) Ebend.

2) Im Kuhn'schen Sinne gedeutet von einer moralischen (natürlichen) Empfänglichkeit für die Gnade. S. oben S. 6 ff.

3) Die Stelle lautet: Et ideo aliter dicendum est, quod impossibile fuit, angelum in primo instanti peccasse per inordinatum actum liberi arbitrii. Quamvis enim res aliqua in primo instanti quo esse incipit, simul incipere possit operari, tamen illa operatio quae simul incipit cum esse rei, est ei ab agente, a quo habet esse, sicut moveri sursum inest igni a generante etc.

4) Anderes gilt bezüglich des Erwachsenen von dem Empfang der Rechtfertigungsgnade, die dem Sünder zu Theil wird, und deßhalb eine aktuelle Vorbereitung erheischt.

von der Bewahrung und dem Gebrauche der Gnade. Sie waren in den Engeln wie im ersten Menschen an die freie Entscheidung des Willens geknüpft; daher der hl. Thomas weiter bemerkt, quo Deus non discrevit inter Angelos ante aversionem quorumdam et conversionem aliorum . . ., et ideo omnes in gratia creati in primo instanti meruerunt; sed *quidam eorum statim impedimentum praestiterunt* suae beatitudini, praecedens meritum mortificantes; et ideo beatitudine, quam meruerant, sunt privati.

Kuhn schießt sonach über das Ziel hinaus, wenn er meint, die übernatürlichen Thätigkeiten seien nur dann als freie begriffen, wenn sie sich mittelst einer natürlichen Disposition vollziehen. Dasselbe widerfährt ihm, wo er die Lehre des hl. Thomas bespricht, daß Gott der Seele Vollkommenheiten und Habitus mittheile, damit die übernatürlichen Akte mit einer gewissen Leichtigkeit und Natürlichkeit aus ihrem Vermögen erfolgen [1]). Kuhn faßt die Sache zu eng, wenn er glaubt, diese Bestimmung sei vom hl. Thomas gemacht im Interesse der Willensfreiheit [2]). Sie ist gemacht im Interesse der Vitalität der Heilsakte, da es ja nicht bloß eine gratia voluntatis, sondern auch eine gratia intellectus gibt. Die unendliche Güte Gottes in der Gnadenordnung feiert nämlich darin ihren höchsten Triumph, daß sie in uns Akte bewirkt, welche, insofern sie unsere Akte sind, übernatürliche Akte sind.

Um diesen großen Gedanken zur Geltung zu bringen, widerspricht der englische Lehrer dem Lombarden, nach dessen Ansicht der hl. Geist unmittelbar (nulla mediante forma seu absoluta qualitate in anima) die Heilsakte in uns hervorbringt. Wie wenig die enge Fassung Kuhn's dem thomistischen Gedanken gerecht wird, beweist die Darstellung der theologischen Summe, wo nicht bloß der habitus voluntatis, sondern die Formen und Kräfte oder Thätigkeitsprincipien der geschaffenen Wesen überhaupt (creaturarum naturalium) zum Ausgangspunkt des Vergleiches gemacht werden [3]).

Die habitus per se infusi verleihen nicht bloß die Fähigkeit, mit Lust und Neigung einen Akt zu vollbringen, so daß es, mit

1) A. a. O. S. 68 ff.

2) Ebend. S. 71. „Das hängt mit dem Wesen der menschlichen Willensfreiheit zusammen;" womit gesagt werden soll, frei sei etwas insofern, als es der vorgängigen Willensbeschaffenheit gemäß ist, was wir natürlich nicht zugeben.

3) 1. 2. qu. 110. a. 2.

Kuhn zu reden, Einem damit von Herzen geht [1]), denn das thun auch die habitus per accidens infusi; sondern sie theilen ein neues specifisch höheres Vermögen mit, in Folge dessen die übernatürlichen Akte aus den supernatural vervollkommneten Potenzen quasi connaturaliter erfolgen. Das ist der Sinn dieses thomistischen Ausdrucks. Kuhn wird uns zwar entgegnen [2]), daß die übernatürliche Thätigkeit unter dieser Voraussetzung ganz eigentlich natürlich wäre, und nicht, wie Thomas sagt, *quasi* connaturaliter von der Seele gesetzt würde. Darauf entgegnen wir, daß diese Folgerung so lange nicht zutrifft, als das Uebernatürliche nicht zur Natur wird.

Der Begriff eines habitus per se infusus schließt die Nothwendigkeit eines physischen Einflusses auf das Vernunftwesen, dem er mitgetheilt wird, in sich. Gerade darin aber liegt das Anstößige für Kuhn. Eine physische Einwirkung bedeutet ihm ja gerade soviel, als eine Einwirkung, die ihren Terminus wie ein Naturwesen behandelt [3]). Von einer solchen Auffassung sind die Theologen weit entfernt. Wenn sie von einem physischen Gnadeneinfluß sprechen, so meinen sie eine unmittelbare reale Affection des Thätigkeitsprincips, wodurch dieses in eine höhere Thätigkeitssphäre gerückt wird. Streitet dies mit der Freiheit? Nur dann, wenn das Thätigkeitsprincip eine wesentliche Veränderung erleidet, was keinem Theologen zu behaupten in den Sinn kommt [4]).

Kuhn fragt am Schlusse seiner Darstellung der thomistischen Gnadenlehre aus der philosophischen Summe: Ist das eine Beschreibung menschlicher Natur als solcher (!) oder menschlicher Persönlichkeit, Tugendhaftigkeit [5])? Wir stellen keineswegs in Abrede, daß Thomas den ganzen, concreten Menschen, nicht einseitig die menschliche Natur im Auge hat; ebenso wenig leugnen wir, daß nach dem englischen Lehrer der Mensch durch seine eigenen (wir fügen hinzu: übernatürlich gehobenen) Operationen dem übernatürlichen Endziel zustrebe. Aber das Alles berührt ja noch gar

1) A. a. O. S. 73. — 2) Ebd. S. 95. — 3) Ebd. S. 67.

4) Die Bürgschaft für die menschliche Freiheit unter dem göttlichen Einfluß haben wir mit dem hl. Thomas S. 9. in der Efficacität des göttlichen Willens gefunden. Wir berufen uns überdies auf den hl. Augustin: Deus magis habet in potestate sua voluntates hominum quam ipsi suas. Wir brauchen daher diese Bürgschaft nicht mit Kuhn in der natürlichen (aktiven) Disposition des Willens zu suchen.

5) A. a. O. S. 75.

nicht die controverse Frage! Es handelt sich vielmehr um den Punkt, wo die Gnade einsetzt, von wo aus sie ihre erneuernde, befruchtende Thätigkeit entfaltet. Wenn Kuhn darauf Gewicht legt, daß er die Persönlichkeit von der Natur unterscheide, aber nicht trenne, so nehmen diese Exception auch die von Kuhn bekämpften Theologen in Anspruch. Wenn sie Natur und Persönlichkeit unterscheiden und mit dem heiligen Thomas sagen, die Gnade erhöht die Person mediante natura, so wollen sie deßhalb beide nicht trennen, wollen nicht sagen, die Gnade behandle den Menschen wie ein Naturwesen, nicht wie ein freies persönliches Wesen. Nach Kuhn greift die Gnade zuerst in die Persönlichkeit ein, in die natürliche Güte, in der er das Princip der moralischen Persönlichkeit, den Ausgangspunkt des persönlichen, moralischen Wirkens erblickt, und von da aus erneuert und schafft sie den ganzen Menschen um [1]). In welchem Punkte aber ergreift die Gnade nach St. Thomas den Menschen? Darüber lassen uns gerade die von Kuhn angeführten Stellen nicht im Unklaren [2]). In der potentia activa oder der *natura* potentiae voluntatis. Sie ist es, die unmittelbar durch eine forma supperaddita erhöht wird, und der so in ihrem Lebensgrund (in ihrer Natur) gehobenen Potenz ist der übernatürliche Akt connatural, erfolgt daraus prompte et delectabiliter, oder vielmehr, da jenes übernatürliche der Potenz eingesenkte Element ihr wie natürlich wird, erfolgt aus ihr *quasi* connaturaliter.

Kuhn meint zwar, der heilige Thomas habe in jenen Bestimmungen die (ihm unterschobene) Lehre von dem Empfang der Gnade mediante dispositione liberi arbitrii bekräftigt, aber eben das war in Frage und eben das hat Kuhn auch an diesem Orte nicht bewiesen.

Wir können nunmehr über die folgenden §§. 9—11. mit um so mehr Recht hinweggehen, als wir schon früher den Begriff einer

---

1) Eine Aufstellung, die, wie wir später zeigen werden, ihre höchst gefährliche Seite hat.

2) S. Th. 2. 2. qu. 23. art. 2.: Manifestum est autem, quod actus caritatis excedit *naturam* potentiae voluntatis. Nisi ergo aliqua forma superadderetur naturali potentiae, per quam inclinaretur ad dilectionis actum, esset actus iste imperfectior actibus naturalibus et actibus aliarum virtutum, nec esset facilis et delectabilis. Unde maxime necesse est, quod ad actum caritatis in nobis existat aliqua habitualis forma superaddita potentiae naturali, inclinans ipsam ad caritatis actum et faciens eam prompte et delectabiliter operari.

virtus per se infusa erörtert haben und es Kuhn nur durch ein wahrhaft unerhörtes Interpretationsverfahren gelingt, die Lehre des heiligen Thomas, daß die Gnade ihren Sitz im Wesen der Seele habe und eine perfectio esse animae sei mit seiner moralischen Auffassung der Gnade in Einklang zu bringen[1]). Bevor wir uns aber zu einem anderen Punkte von der größten Wichtigkeit wenden, nämlich zur Frage nach dem Inhalt der justitia originalis, noch eine Bemerkung bezüglich der moralischen Natur der Rechtfertigungsgnade, für die Kuhn in der glücklichen Lage sich zu befinden glaubt, auf die Autorität des Concils von Trient sich berufen zu können[2]). Er verweist auf das vom Tridentinum gelehrte Wachsthum der empfangenen Gerechtigkeit (acceptae justificationis augmentum) durch gute Werke und prüft an diesem lapis lydius die Probehaltigkeit des physischen Gnadenbegriffes. Gegen die Instanz haben wir selbstverständlich nichts einzuwenden; ebenso wenig aber bringt uns die beißende Art, mit der Kuhn den Schäzler'schen Ausdruck „Ergänzung" bei dieser Gelegenheit behandelt, aus der Fassung, indem er die Frage stellt: Was soll die Vermehrung der „Ergänzung" unserer natürlichen Vermögen? Werden sie noch mehr ergänzt? u. s. w.[3]).

Wir könnten mit dem heiligen Thomas erwiedern, daß jedes gute Werk die übernatürliche Liebesfähigkeit und damit die Fähigkeit und Würdigkeit Gott zu schauen und an der Gott eigenen Seligkeit zu participiren vermehre[4]): wir ziehen es aber diesmal vor, einem neueren Theologen das Wort zu geben, um den Beweis zu liefern, daß die physische Auffassung der Gnade unter unseren Fach-Theologen keineswegs eine terra incognita ist.

„Der Gerechte, sagt Berlage, kann durch treue Mitwirkung allerdings nicht in physischer, principieller Weise, wohl aber nach göttlicher Bestimmung in moralischer Weise für die Vermehrung der heiligmachenden Gnade unter göttlichem Einflusse thätig sein, d. h. Gott hat es so gewollt und geordnet, daß, sowie die natürlichen Kräfte und Anlagen durch fortgesetzte Uebungen sich kräftigen und erhöhen und zu Fertigkeiten werden, so auch auf dem übernatürlichen Gebiete die habituelle Heiligkeit, die habitus infusi, durch seinen Einfluß sich steigern, und tiefer befestigen. Der Mensch selbst

---

1) Wir werden jedoch im Folgenden hierauf zurückkommen.
2) A. a. O. S. 27. — 3) Ebd. S. 101. — 4) S. Th. I. qu. 12. a. 6.

aber kann sie nicht steigern, eben weil sie übernatürlich sind, sondern nur Gott kann es; aber er thut es nach dem Maße der menschlichen Mitwirkung[1])." Wären nun, so schließen wir, die habitus infusi ihrer Natur nach etwas Moralisches, so könnten sie auch durch die ihnen entsprechende Akte principiell gesteigert werden[2]).

Die Vermehrung der heiligmachenden Gnade, wie Kuhn sie denkt, ist allerdings verständlicher und einleuchtender, wir leugnen das nicht: ist aber das wohl für die Kuhn'sche Lehre eine Empfehlung? Vor einem theologischen Forum ohne Zweifel nicht.

3. Die *justitia originalis* und ihr Inhalt.

Kuhn versichert wiederholt, daß der heilige Thomas den Inhalt der justitia originalis im Wesentlichen nicht anders als Bajus bestimme. Wir fürchten nun nicht für den heiligen Thomas, gar sehr aber für Kuhn; denn, da er thomistisch lehren will, so folgt aus seinem Satze, daß er — Kuhn — den Inhalt der justitia originalis im Wesentlichen gerade so wie Bajus bestimme. Sehen wir indessen zu, wie es sich mit der Lehre des heiligen Thomas verhält.

Der heilige Thomas beschreibt den Zustand der ursprünglichen Gerechtigkeit in den kleineren Werken opusc. 2. c. 185. und an der bekannten Stelle der theologischen Summe 1. qu. 95. art. 1. An beiden Orten lehrt er, daß jener glücklichste aller menschlichen Zustände in der vollkommensten Unterwerfung der Vernunft unter Gott, der Sinnlichkeit unter die Vernunft und des Körpers unter die Seele bestanden habe. Die letzteren Unterwerfungen folgten, wie wir früher gezeigt haben, aus der ersten; denn, so lange der Mensch durch die Gnade Freund und Kind Gottes war, geziemte es sich, daß alles Niedere der Vernunft vollkommen gehorchte. Kommt es ja der vernünftigen Seele von Natur schon zu, da sie ein Bild Gottes ist, das Niedere zu beherrschen, eine Herrschaft, die jedoch immer unvollkommen bleibt, da sie eine politische, keine despotische ist[3]). Um wie viel mehr war es congruent und eine

---

1) Berlage, Die dogmat. Lehre von der Erlösung und Gnade. S. 509.

2) Was von der Steigerung, gilt a fortiori von der Erwerbung der Rechtfertigungsgnade. Der Grund, warum überhaupt die habitus infusi durch entsprechende Akte weder erworben, noch gesteigert werden können, liegt darin, daß sie ein höheres, die Natur übersteigendes Vermögen verleihen.

3) S. oben S. 85.

Forderung der in der Gnade dem Menschen verliehenen vollkommeneren Aehnlichkeit mit Gott, daß, so lange er Gott unterworfen blieb, auch alles Uebrige ihm vollkommen gehorchte.

Wir haben demnach jener ersten Unterwerfung, die durch die Gnade sich vollzog und die als Princip und Wurzel des allseitigen Rechtseins (rectitudo) des ersten Menschen zu betrachten ist[1]), unser besonderes Augenmerk zuzuwenden

Der hl. Thomas erklärt sie als eine Zuwendung zu Gott; conversio ad Deum. So im Commentar zu den Sentenzen 2. sent. dist. 29. qu. unica a. 2.; quod homo in primo instanti creationis ad Deum conversus gratiam consecutus sit, d. h., wir wie übersetzen, der Mensch erlangte im ersten Augenblicke seiner Erschaffung, indem er die Richtung auf Gott erhielt, die heilig= und gerechtmachende Gnade[2]).

Die Richtigkeit dieser Erklärung beweisen wir aus dem, was der hl. Thomas von den Engeln lehrt, mit denen der Mensch die Erhebung zum übernatürlichen Endziel und dem consortium divinae naturae theilt. Er beantwortet die Frage: utrum angelus indiguerit gratia ad hoc quod converteretur ad Deum[3])? bejahend, jedoch mit dem Beisatz: prout est objectum beatitudinis; denn da die Seligkeit, zu der Gott aus freiester Gnade das Vernunftwesen bestimmte, eine übernatürliche ist, so mußte schon der allererste Impuls in dieser Richtung von der Gnade ausgehen: Ostensum est autem supra qu. 12. art. 4. et 5. cum de Dei cognitione ageretur, quod videre Deum per essentiam, in quo ultima beatitudo rationalis creaturae consistit, est supra naturam cujuslibet intellectus creati. Unde nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beaditutinem, nisi mota a supernaturali agenti; et hoc dicimus auxilium gratiae.

Jener Impuls aber in Erkenntniß und Wille, durch welchen das vernünftige Geschöpf die erste Disposition für die übernatürliche Seligkeit erlangt, ist, da er es befähigt zu einer Gott allein natürlichen Thätigkeit, ein physischer, und die ihm entsprechende, dem endlichen Geiste eingeprägte Spur, das übernatürliche Gottesbild,

---

1) In dem früher erklärten Sinne (oben S. 95 ff).

2) Kuhn gibt dieser Stelle eine ganz willkürliche, der thomistischen Lehre fremde Auslegung a. a. O. S. 26. Vgl. oben S. 18.

3) In demselben Artikel, den wir bereits oben S. 33. ff. besprochen haben.

ist der Keim, aus welchem die Herrlichkeit der Kinder Gottes in der ewigen Anschauung zur Offenbarung gelangen wird [1]).

Lehrt etwas dergleichen auch Bajus? Ihm ist die justitia orginalis Einflößung göttlichen Geistes, d. h. der Richtung auf das Gute, ohne die der menschliche Wille ein Spielball der sinnlichen Neigungen wäre, oder, wie man sich heutzutage auszudrücken beliebt, ein Princip, das den freien (d. i. im Sinne des Bajus: flexiblen) Willen in permanenter Weise supernatural [2]) differentiirt. Dieser Begriff des Bajus von der ursprünglichen Gerechtigkeit ist von seiner Freiheitslehre gefordert und allein vereinbar mit seiner Ansicht von der Concupiscenz und ihrem Verhältniß zum Willen. Und doch soll der engliche Lehrer den Inhalt der urspünglichen Gerechtigkeit nicht anders bestimmen als Bajus! er, dessen metaphysische Auffassung und Ausbildung des christlichen Supernaturalismus der entschiedenste Protest gegen den bajanischen Moralismus und Naturalismus ist [3]). Credat Judaeus Apella! würde Kuhn mit Horaz ausrufen.

4. Das Wesen der Gnade nach der theologischen Summe.

Der hl. Thomas behandelt die Frage nach dem Wesen der Gnade in den vier Artikeln der 109. Quästion. Ausgehend von der Unterscheidung einer doppelten göttlichen Liebe, der allgemeinen, mit welcher Gott Alles, was geschaffen ist, umfaßt, und der besondern, womit er die Vernunftwesen zur unmittelbaren Theilnahme seiner verborgenen Güter an sich zieht; und von dem Principe, daß die göttliche Liebe im Unterschiede von der des Geschöpfes eine effective ist, die ihr formelles Objekt, die Güte und Liebenswürdigkeit des geliebten Gegenstandes nicht voraussetzt, sondern setzt: gelangt er zu dem Schlusse, daß jene außerordentliche göttliche Liebe, secundum quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturae ad participationem divini boni, in

---

1) Die Belege hiefür sind theils im Früheren schon enthalten, theils werden sie noch folgen.

2) Bajus läßt mit mehr Consequenz das „supernatural" hinweg.

3) Zur Ergänzung des hierüber S. 67 ff. u. 92 ff. von uns Angeführten und Gesagten verweisen wir noch auf die qu. 12. der p. I. der theologischen Summe, insbes. art. 4. ad 3., wo der metaphysische Standpunkt des englischen Lehrers auf's Bestimmteste zu Tage tritt.

in dem Menschen etwas von Gott stammendes Uebernatürliches — quiddam supernaturale in homine a Deo proveniens — bewirke. Dies der Inhalt des ersten Artikels.

Was ist nun dieses übernatürliche Etwas, mit welchem die göttliche Liebe das vernünftige Geschöpf ausstattet, um es zur Theilnahme der eigenen Seligkeit an sich ziehen zu können (secundum hanc dilectionem vult Deus simpliciter creaturae *bonum aeternum, quod est ipse*)? Die Antwort gibt uns der zweite Artikel.

Jenes übernatürliche Etwas ist ein zweifaches; denn auf zweifache Art kommt die specielle göttliche Liebe, die das Vernunftwesen zum übernatürlichen Endziel führt, demselben zu Hülfe, durch übernatürliche Bewegungen, mittels deren es in heilskräftiger Weise sich bethätigt, und dadurch, daß das donum habituale, d. i. eine bleibende übernatürliche Beschaffenheit der Seele eingegossen wird. Das letztere beweist der englische Lehrer durch folgenden Grund, der auf einer aus der natürlichen Ordnung entnommenen Analogie beruht.

Es ist nicht geziemend, argumentirt er, daß Gott weniger [1]) für jene Geschöpfe vorsieht, die er mit besonderer Liebe, ad habendum bonum supernaturale, umfaßt, als für jene Geschöpfe, denen nur seine allgemeine Liebe und das ihr entsprechende natürliche Gut zu Theil wird. Für diese letzteren aber sorgt Gott in der Weise, daß er sie nicht bloß zu natürlichen Akten bewegt, sondern ihnen Formen und Kräfte mittheilt, die sich als die wurzelhaften oder nächsten Principien der Akte verhalten, damit sie zu solchen Bewegungen g e n e i g t seien, und so die von Gott in ihnen hervorgebrachten Bewegungen connatural und mit Leichtigkeit von den Geschöpfen selbst vollzogen werden [2]), nach den Worten der Schrift: disponit omnia suaviter. Sorgt nun Gott so schon in der natürlichen Ordnung [3]) um wie viel mehr wird er in der übernatürlichen Ord=

1) Minus provideat etc. Kuhn umschreibt durch: weniger zweckentsprechend (a. a. O. S. 363.); denn er meint, die Annahme des Habitus geschehe im Interesse der Willens f r e i h e i t, was mit seiner eigenthümlichen Freiheitslehre zusammenhängt.

2) Wir geben die Stelle in der dem Gedanken des heiligen Lehrers vollkommen entsprechenden Umschreibung Billuarts.

3) Wir bedienen uns absichtlich dieser Ausdrucksweise, weil sie ganz dem Gedanken des englischen Lehrers entspricht, der hier nicht die Art und Weise, wie Gott den vernunftlosen Wesen vorsieht mit seinem Walten im Geisterreich, sondern seine Thätigkeit in der natürlichen mit der in der übernatürlichen Ordnung vergleicht. Wenn dagegen Kuhn 363. „creaturae na-

nung den Geschöpfen, die er bewegt ad bonum supernaturale, gewisse Formen oder übernatürliche Qualitäten verleihen, zufolge deren sie mit Leichtigkeit und Annehmlichkeit zur Erreichung des ewigen Gutes von Ihm bewegt werden können. Solche übernatürliche Formen aber sind die Gnade und die eingegossenen Tugenden, jene als das wurzelhafte Princip der übernatürlichen Thätigkeiten, diese als deren unmittelbares Princip.

Der hl. Lehrer vergleicht hier vor Allem nicht, wie Kuhn will, die Art, wie Gott bloßen Naturwesen, den unfreien Geschöpfen vorsieht, mit der Art, wie dies den freien gegenüber geschieht; sondern er vergleicht die Art und Weise, wie Gott alle Geschöpfe (die Vernunftwesen miteinbegriffen) ad actus naturales bewegt, mit der Art, wie er die Vernunftwesen — ihre gnädige Erhebung ad finem supernaturalem vorausgesetzt — ad actus supernaturales bewegt.

Wie die natürlichen Handlungen deßhalb connatural aus dem natürlichen [1]) Geschöpfe erfolgen, weil sie in den Potenzen eine ihnen entsprechende unmittelbare und im Wesen eine demgemäße mittelbare Grundlage, ein näheres und entfernteres Thätigkeits p r i n c i p besitzen, so will Gott auch, daß die übernatürlichen Handlungen gleichsam connatural gesetzt werden, indem er gewisse Formen oder Qualitäten verleiht, die Analoga jener Principien, der Potenzen und des Wesens bilden, nämlich die den Potenzen entsprechenden und ihnen inhärirenden virtutes infusae und die dem Wesen der Seele eingegossene heiligmachende Gnade. Da aber die virtutes infusae keine neuen Potenzen, sondern ein Analogon der Potenzen, und die Gnade kein neues Wesen, sondern ein Analogon des Wesens sind, und jene den natürlichen Potenzen, diese dem natürlichen Wesen inhärirt, darum ist die Gnade nicht Substanz, sondern Qualität.

Dies ist der aus dem Gesammtinhalt unseres Artikels sich ergebende Sinn der einfachen Darstellung des englischen Lehrers, die man nur von einer einseitig moralischen Auffassung der Gnade als schwerverständlich finden kann.

Dieser Erklärung substituirt Kuhn seine moralische [2]). Nach

---

turales" durch „bloße Naturwesen" wiedergibt, so hat das sein einseitig moralischer Standpunkt zu verantworten.

1) D. h. aus dem nicht unter dem Gesichtspunkt übernatürlicher Erhöhung betrachteten Geschöpfe.

2) Er beruft sich (a. a. O. S. 364) auf die Summe cont. gent. und auf 2. 2. q. 23. a. 2. Was die Sum. cont. gent. betrifft, so haben wir oben S. 100. ff. besond. S. 106. geantwortet.

ihr knüpft Thomas an den Begriff der Willensfreiheit an und soll es von diesem aus verständlich werden, was er unter dem donum gratiae habitualis verstanden wissen will. Der habitus infusus als Qualität der Seele soll von Thomas im Interesse der Willensfreiheit eingeführt werden. „Will Gott den Menschen zu Handlungen bewegen, durch die er in den Besitz eines übernatürlichen ewigen Lebens in verdienstlicher Weise gelangen soll; so bewegt er ihn dazu nicht unmittelbar, weil das die Freiheit und Verdienstlichkeit seiner Handlungen ausschließen würde, sondern mittelbar, mittels der entsprechenden Neigung und Beschaffenheit seines Willens, die er ihm einflößt, so daß er nun von sich aus nicht nur geeignet und tüchtig, sondern auch geneigt und willig zu solchen Handlungen ist, und dieselben mit Lust und Liebe und einer gewissen Leichtigkeit und Fertigkeit vollbringt [1])."

Abgesehen von der diesem Räsonnement zu Grunde liegenden Auffassung der Willensfreiheit, wornach ein Akt insofern frei ist, als er mit Lust und Neigung geschieht, d. h. willig ist — einer dem englischen Lehrer völlig fremden Auffassung [2]) — trifft die Kuhn'sche Erklärung den thomistischen Gedanken schon deßhalb nicht, weil Thomas nicht bloß einen Habitus des Willens-, sondern auch des Erkenntnißvermögens, ja sogar des Wesens der Seele postulirt, und deren Congruenz aus jener der natürlichen Ordnung entnommenen Analogie ableitet.

Von welcher Art ist nun diese bleibende, den Potenzen (als virtus infusa), resp. dem Wesen (als gratia) der Seele inhärirende Qualität?

Alle Theologen sind darin einverstanden, daß sie sich als ein Accidens zu dem ohne sie vollständigen Wesen und der completen Substanz der Seele verhalte. Die Frage ist daher nur die, ob sie als moralisches oder physisches Accidens zu denken sei. Kuhn zwar scheint den Begriff eines physischen Accidens für einen unvollziehbaren [3]) und vollends den Begriff eines physischen Uebernatürlichen für ein Unding zu halten. Es kommt uns jedoch nicht darauf an,

1) A. a. O. S. 365.

2) Daß der hl. Thomas moralische Habitus des Willens, die zu gewissen Handlungen incliniren, ohne zu necessitiren, nicht kenne, behaupten wir nicht; wohl aber negiren wir 1. daß er sie fordert im Interesse der Willensfreiheit; 2. daß ein solcher Habitus seinem Begriffe des habitus infusus genüge.

3) A. a. O. S. 365.

was in dieser Beziehung die Meinung Kuhn's ist, sondern darauf, ob die alten Theologen, ob insbesondere der hl. Thomas die Gnade als physisches Accidens, als qualitas physica fassen.

Man sollte es nun, denken wir, schon von vorneherein, und ohne auf die ausdrücklichen Erklärungen der Theologen recurriren zu müssen, für selbstverständlich halten, daß ein Accidens im Wesen der Seele etwas Physisches sein müsse. In dieser Ansicht wird man bestärkt und veranlaßt, sie auch auf die *virtutes infusae* auszudehnen, wenn man auf die Function derselben und der Gnade sieht, die darin besteht, die Seele participative zu einem principium essentiae divinae visivum zu machen, sie accidentell für eine Gott allein natürliche Thätigkeit zu befähigen. Sollte dessenungeachtet darüber noch ein Zweifel bleiben, so dürften die von uns schon früher beigebrachten Zeugnisse [1]), insbesondere des Suarez, auf den sich auch Kuhn beruft, denselben vollends heben. Wir werden die Lehre des letzteren vom Wesen der Gnade in einem besonderen Abschnitte behandeln, können uns aber schon hier nicht versagen, auf die bedeutsame geschichtliche Thatsache aufmerksam zu machen, daß nach dem Zeugnisse des Suarez sogar die Nominalisten, die noch am meisten geneigt sein durften, der Strenge des thomistischen Gnadenbegriffes etwas zu vergeben, die virtus infusa als eine physische Qualität betrachteten. So mächtig wirkte dieser Begriff in dem katholisch-theologischen Bewußtsein der Vorzeit, daß selbst diese Richtung seinem Einflusse sich nicht zu entziehen vermochte.

Kuhn gibt zu, daß die Theologen die Gnade als reales, ja daß einige dieselbe als physisches Accidens bezeichnen [2]); er meint aber, beide Ausdrücke seien im Sinne des Wirklichen zum Unterschiede vom bloß Gedachten, Eingebildeten gebraucht worden.

Das Recht, den Ausdruck „real" im Sinne von wirklich zu nehmen, und demgemäß auch das Moralische die Willensrichtung als etwas Reales zu bezeichnen, bestreiten wir Kuhn nicht; es kommt aber hier offenbar nicht auf seinen Sprachgebrauch, sondern auf den der Theologen an, die das reale mit dem physicum dem Idealen und Moralischen entgegensetzen. Dieser alttheologische Sprachgebrauch ist aber auch berechtigt. Denn nach scholastischen ist auch das Ideale noch kein bloß Gedachtes, Eingebildetes. Andererseits aber handelt es sich um die der Gnade als Qualität der Seele ent-

1) Oben S. 22 ff. — 2) Kuhn, a. a. O. S. 376.

sprechende göttliche Einwirkung, um den Gnadeneinfluß, d. i. um die Art und Weise, wie die Gnade von Gott eingeflößt wird. Dieser ist nach Kuhn'scher Ansicht, wie wir gezeigt zu haben glauben, kein realer, sondern erfolgt seiner Natur nach auf ideale Weise, wie ein Objekt, ein Bild, ein Gedanke auf die Seele wirkt. Das Geldstück, das ich dem Bettler zeige, erweckt sein Verlangen nicht durch einen realen, sondern durch einen idealen Einfluß. So wird auch das übernatürliche Verlangen der Seele nach dem ewigen Gute — dem eigentlichsten Gedanken Kuhn's zufolge — nicht anders als durch einen idealen oder moralischen Einfluß, durch eine gesteigerte Offenbarung des Göttlichen im Innern des Menschen hervorgebracht, eine Offenbarung und Einflößung, die sich eben deßhalb, weil sie a parte objecti sich verhält, d. h. eine ideale ist, an die natürliche Offenbarung (in der Vernunftidee) anschließt und durch sie sich vermittelt, — von einem realen, das Subjekt unmittelbar afficirenden Einfluß aber ist nirgends die Rede. Kuhn mag das auf solchem Wege hervorgebrachte „übernatürliche [1]" Verlangen etwas Reales nennen, um es als etwas Wirkliches vom Eingebildeten zu unterscheiden, aber er darf diesen seinen Sprachgebrauch nicht den alten Theologen unterschieben, nach denen die Gnade gerade deßhalb eine reale Beschaffenheit der Seele ist, weil sie durch einen realen Einfluß, nicht durch einen idealen, moralischen erzeugt wird. Wenn Kuhn emphatisch ausruft: Man gebe den Worten ihre Bedeutung zurück! so stellen wir an ihn das Verlangen, den Worten ihre Bedeutung zu lassen, und einerseits das Ideale nicht mit dem Eingebildeten, andererseits den realen Einfluß (das wirkliche Eingreifen in Wesen und Potenzen der Seele) nicht mit dem moralischen oder idealen, durch das Erkenntnißobjekt vermittelten zu verwechseln.

Kuhn glaubt [2]), die Theologen, nach denen die Gnade eine physische Qualität ist, könnten diesen Ausdruck schon deßhalb nicht im eigentlichen Sinne nehmen, weil sie einstimmig lehren: naturalia post peccatum permansisse integra. So kann man nur schließen, wenn man physisch für gleichbedeutend mit substantiell oder natürlich nimmt. Was berechtigt Kuhn zu solcher Identificirung? Wir

1) Nur uneigentlich so genannt, denn entitativ ist diese Thätigkeit eine natürliche, weil mit den natürlichen Kräften hervorgebracht.

2) A. a. O. S. 376.

haben uns vergeblich um einen Nachweis für diese Berechtigung bei ihm umgesehen. Um nicht durch das von der Scholastik häufig gebrauchte Beispiel vom „warmen Wasser" den Kuhn'schen Spott herauszufordern, fragen wir, ein anderes Gleichniß gebrauchend: hört die weiße Wand auf, Wand zu sein, wenn sie schwarz wird? Ist ja doch die Gnade eine accidentelle, übernatürliche Form, die ihrem Begriffe nach nie Substanz, nie Natur werden kann. Gott kann kein Geschöpf schaffen, dem es natürlich wäre, sein verborgenes Wesen, das unnahbare Licht zu schauen. Nur in Gott ist diese „Qualität" Substanz, in uns ist sie Accidens, darum wird sie uns auch nicht unverlierbar eigen. Sehr schön und treffend drückt diesen Gedanken der englische Lehrer aus an einer, wie Kuhn selbst gesteht, für ihn schwerverständlichen Stelle[1]: Id quod substantialiter est in Deo accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem, ut de scientia patet. Secundum hoc ergo, quia anima imperfecte participat divinam bonitatem, ipsa participatio divinae bonitatis, quae est gratia, imperfectiori modo habet esse in anima, quam anima in se ipsa subsistat: est tamen nobilior quam natura animae, in quantum est expressio vel participatio divinae bonitatis, non autem quantum ad modum essendi.

Aber, wird man fragen, kann die Gnade noch verlierbar sein, wenn sie ein physisches Accidens ist?[2]) Sie kann verloren werden, so gewiß sie nicht Substanz, Natur, sondern Accidens ist, und sie geht in der That durch die Sünde verloren. Wie die Sünde diesen Verlust nach sich zieht, ist für die Kuhn'sche Auffassung des Uebernatürlichen eine sehr begreifliche Sache; dagegen führt die physische Auffassung der Theologen diese zu den subtilsten Lösungen der bezeichneten Frage[3]). Jedoch daß die Gnade durch die Sünde verloren geht, hat auch für sie keine Schwirigkeit, wenn man im Auge behält, daß die Gnade ein geistiges Accidens ist, durch das die Seele supernaturaliter zu Gott hingewendet ist. Nur dann würde die Verlierbarkeit der Gnade im Sinne einer physischen Qualität Schwierigkeiten bieten, wenn die Gnade φυσις wäre, nicht ὑπερ φυσις, wenn sie nicht eine participatio divinae naturae wäre, dieser heiligsten Natur, mit der die Sünde in unversöhnlichem Widerspruche steht. Wer die Gnade physisch auffaßt, sagt Kuhn seinem Gegner,

---

1) S. Th. 1. 2. q. 110. art. 2 ad 2. Kuhn a. a. O. S. 392.
2) Ebend. S. 366. — 3) Vgl. 24. oben S.

vermischt zwei Dinge, die man wohl unterscheiden muß, und durch diese Vermischung gelingt es ihm, seiner Auffassung den Schein der Wahrheit zu geben. „Etwas Anderes ist nämlich die Frage, von welcher Art der Habitus der Seele, jenes reale intrinsecum, jene qualitas inhaerens sei, die ihr in der heiligmachenden Gnade verliehen wird, und Etwas anderes die Frage, wie diese Qualität der Seele eingeflößt, in ihr bewirkt werde[1])." Also wäre die göttliche Einwirkung, welche jene Wirkung hervorbringt, eine physische? Erlaubt ihm wohl sein Standpunkt, dies zuzugeben? Dann muß er sich auch zu der nothwendigen Consequenz verstehen, daß die einer physischen Einwirkung entsprechende Wirkung selbst etwas Physisches sei; er muß weiterhin eine gratia intellectus im thomistischen Sinne zugeben und darf nicht mehr vertheidigen, daß die Gnade einer natürlichen (moralischen) Disposition als ihrer nothwendigen Voraussetzung bedürfe. Denn ist der Gnadeneinfluß ein physischer, so ist sein unmittelbarer Terminus die natura potentiae und eines vermittelnden Habitus bedarf es nicht.

Man beruft sich gegen die physische Auffassung der Gnade auf die vom Concil von Trient gelehrte freiwillige Aufnahme der Gnade und der sie begleitenden Gaben. Das Concil spricht am angeführten Orte[2]) von der Vorbereitung auf die Rechtfertigungsgnade, oder von der Art und Weise, wie diese dem Erwachsenen zu Theil wird: Hanc dispositionem seu praeparationem justificatio ipsa consequitur; quae non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam

---

1) S. 378 und 379. a. a. O. Kuhn will sagen (s. S. 32. a a. O.), daß die göttliche Einwirkung von Innen heraus, nicht von Außen hinein die Seele ergreife, was auch in gewissem Sinne wahr ist, jedoch nicht zur Sache gehört, da es sich hier darum handelt, ob dieser innerlichst zu denkende Einfluß als ein moralischer (idealer) oder als ein physischer vorzustellen sei. Wir sagten: „was in gewissem Sinne wahr ist;" denn die betreffende Bestimmung läßt eine doppelte Auslegung zu: entweder bezieht man sie auf den das Innerste der Seele durchwaltenden, und von da aus sie übernatürlich erneuernden Geist Gottes, oder man denkt sich das übernatürliche Geistesleben (durch den actuirenden göttl. Einfluß,) aus dem tiefsten substantiellen Quellpunkt alles geistigen Lebens urspringend, also ihr nicht von Außen (ab exteriori principio) mitgetheilt, sondern innerlichst (als natürliche Potentialität) eigen. Daß wir uns zu dieser letzteren Ansicht nicht bekennen, brauchen wir kaum ausdrücklich zu sagen.

2) Sess. VI. c. 7. K. a. a. O. S. 381 ff.

susceptionem gratiae et donorum. Die Aufnahme der Gnade wird hier strenge von der Gnade selbst als der causa formalis unserer Heiligung und inneren Erneuerung unterschieden. Von jener, der aktuellen Disposition auf die Gnade gilt, was das Concil sagt, daß sie voluntaria, d. h. bewußt und freithätig sei. Ueber das Wesen der formell heiligenden Gnade selbst, ob es physisch oder moralisch zu fassen, entscheidet diese Stelle unmittelbar Nichts. Oder will Kuhn aus ihr herausfinden, daß die Gnade ihrem Wesen nach ein voluntarium, die Mittheilung eines Habitus in diesem (rein moralischen) Sinne sei? Gerade im Gegentheil läßt die ganze Darstellung des Concils, wenn man dieselbe, statt sich an ein einzelnes Wort zu klammern, in ihrem Zusammenhange nimmt, eine andere Auffassung der Gnade als die physische gar nicht zu. Die Gnade wird dem rite disponirten eingegossen durch das Sakrament der Taufe, dem sacramentum fidei, sine quo nulli unquam contigit justificatio, der Instrumentalursache der Rechtfertigung, die nicht moralisch, nach Analogie des gepredigten Wortes, sondern ex opere operato wirkt[1]).

Indessen Kuhn will sagen, daß schon damit für die moralische Natur der Gnade entschieden sei, daß ihr Empfang auf einer moralischen Disposition beruht. Dagegen bemerken wir, 1) daß nach übereinstimmender Lehre der Theologen schon diese Disposition ein supernaturale quoad substantiam ist und deßhalb auf einem, wenn auch nur actuellen physischen Einfluß beruht; 2) daß eine Disposition zwar für die Rechtfertigungsgnade, die dem von Gott Abgewendeten, dem Sünder zu Theil wird, nicht aber schlechthin (ex natura rei) nothwendig ist; denn jener Akt, mit welchem der erste Mensch der Gnade zustimmte, war, wie wir früher aus St. Thomas zeigten, kein dispositiver, sondern ein meritorischer, und bildete deßhalb nicht die Grundlage der heiligmachenden Gnade, sondern hatte umgekehrt diese zu seinem Fundament.

---

1) Wir könnten auch hier den Ausdruck „physisch" wählen; haben aber denselben vermieden, weil man an die Controverse, ob physische oder moralische Causalität der Sakramente, zu denken versucht sein konnte. Diese Controverse hat mit unserer Frage Nichts zu schaffen, da auch nach jenen Theologen, die sich zur moralischen Auffassung bekennen die Sakramente ex opere operato — d. h. nicht nach Analogie des moralischen Einflusses „etwa sittlich anregend durch Wort und Bild — also in diesem Sinne physisch wirken."

„Veränderungen, bemerkt Kuhn zur tridentinischen Beschreibung des Rechtfertigungprocesses, die in dieser Weise vor sich gehen, sind keine physischen oder Naturveränderungen (!) derselben, sondern vielmehr solche, welche die Natur der Seele voraussetzen und deren Vermögen ihrer Natur gemäß in Anspruch nehmen, d. h. ihre freie Zustimmung und Mitwirkung erfordern [1])."

Das zuletzt Gesagte ist ohne Zweifel wahr; es gilt aber in anderer Weise bezüglich der aktuellen, und in anderer Weise bezüglich der habituellen Gnade. Es handelt sich hier um die letztere. Als ein geistiges Element wirkt sie geistig im Geistigen, entsprechend den Gesetzen und den Entwicklungsstufen des geistigen Lebens. Anders wird sie dem Kinde zu Theil, anders dem Erwachsenen; anders diesem im sündelosen, anders im gefallenen Zustand. In die kindliche Seele wird sie eingesenkt als ein noch schlummernder Lebenskeim; im ersten Menschen stellt sie sich so zu sagen dar als der glückliche Wurf, mit welchem der Schöpfer die vernünftige Creatur in die Bahn übernatürlichen Geisteslebens versetzte [2]). Anders endlich wird sie dem erwachsenen Erbsünder zu Theil. Sein kranker Zustand verlangt eine allmähliche, stufenweise Genesung, eine vorgängige freithätige Disposition mit Hülfe der aktuellen Gnade, und erst in den so bereiteten Boden vermag er mit Frucht die himmlische Gabe aufzunehmen.

Ueberdies ist die geistige Wiedergeburt ebensowenig eine einseitig physische, als sie eine einseitig ethische ist. Sollte es daher nicht auch aus diesem Grunde höchst geziemend, ja nothwendig sein, daß die Mittheilung göttlicher Natur erst dann erfolge, wenn die sittliche Umwandlung unter dem göttlichen Gnadenbeistand bis zu einer gewissen Höhe gediehen ist, damit der übernatürliche Lebenskeim der heiligmachenden Gnade, wenn einmal mitgetheilt, um so leichter, rascher und vollkommener in Früchten für das ewige Leben sich entfalte?

Die Gnade bewirkt in der Seele eine physische Veränderung. Wird deßhalb die Natur, das Wesen der Seele verändert? Nur dann, wenn die Veränderung an der Seele als solcher vorgeht,

---

1) A. a. O. S. 379. Auch hier wieder die oft wiederkehrende Unterstellung einer Veränderung der Natur als solcher; einen physischen Einfluß in einem anderen Sinne — eine reale Verklärung der Seele und Gottverähnlichung derselben kennt Kuhn nicht.

2) S. oben S. 105.

wenn sie ihr Wesen als solches, ihre Substanz berührt. Dies zu behaupten ist aber noch keinem Theologen in den Sinn gekommen. Die Seele wird durch die Gnade per accidens, nicht aber per se verändert, sie erhält ein gewisses Sein — esse divinum participatum — nicht ein Sein schlechthin, nicht ihr Sein. Freilich ist dieses accidentelle Sein ein accidens reale, physicum: liegt darin ein Widerspruch, so möge Kuhn ihn einmal zeigen! Mit Phrasen, wie „glühend Eis," „feuriges Wasser" und dgl. ist nun Einmal nichts ausgerichtet. Die Verwechselung des Physischen bald mit dem Substantiellen, bald mit dem Natürlichen kann es eben sowenig thun. Fragen, wie die folgende: „Ist die Seele des von Gott begnadigten Menschen etwa nicht mehr anima sensitiva?" verdienen keine Antwort [1]). Ist der farblose Gegenstand nicht mehr, was er war, nachdem er farbig geworden? Und ist nicht, obgleich er in seinem Wesen unverändert blieb, eine physische Veränderung an ihm vorgegangen? Und das Wachs, dem das königliche Siegel, aufgedrückt ist, hat es aufgehört, Wachs zu sein? Wird die Seele aufhören, menschliche Seele zu sein, wenn sie das königliche Siegel die leuchtende Spur des ewigen, unnahbaren Lichtes an sich trägt? Wenn sie durch das geheimnißvolle Wehen und Wirken des göttlichen Geistes befähigt ist, das Nahen des ewigen Gottes unmittelbar zu fühlen, der ewigen Wahrheit unmittelbar anzuhängen und die ewige Liebe unmittelbar zu erwiedern?

Wie läßt sich aber eine solche alle creatürliche Fassungskraft übersteigende Erhebung des Geschöpfes mit der Schwäche und Gebrechlichkeit vereinbaren, die ihm auch nach der Wiedergeburt noch anhängt, und es ihm so schwer macht, der empfangenen unschätzbaren Gabe gemäß, als Kind Gottes nun auch zu handeln und sich zu bewähren? In dem Wiedergeborenen ist troß dieser Gebrechlichkeit nichts Verdammliches mehr: nihil damnationis est iis, qui sunt in Christo Jesu. Rom. 8, 1. Jene Schwäche aber ist um des Kampfes willen geblieben [2]), damit der Gerechtfertigte in Kraft des ihm eingesenkten übernatürlichen Lebensprincipes, das ihm als Kind

1) A. a. O. S. 277.

2) In renatis *nihil* odit Deus, quia nihil est damnationis iis, qui vere consepulti sunt cum Christo . . manere autem in baptizatis concupiscentiam, vel fomitem . . . quae cum ad *agonem* relicta sit, nocere non consentientibus, sed viriliter per Christi Jesu gratiam repugnantibus non valet. Conc. Trid. Sess. V. 5.

Gottes gebührende Erbe, das ewige Leben, auch als Lohn sich verdiene und als Kampfpreis erringe.

In diesem Kampfe werden auch die Gerechtesten nicht selten ermüden, auch sie fallen in leichtere und gewöhnliche Fehler, und haben Grund zu beten: dimitte nobis debita nostra; schlechthin unvereinbar aber mit jenem gottförmigen Zustand (status deificus) ist allein jene Sünde, die der Tod der Seele ist. Obgleich nämlich die Wiedergebornen das Unterpfand des ewigen Lebens in sich tragen, so sind sie doch noch nicht zur Herrlichkeit selbst wiedergeboren, noch nicht erfüllt von dem unmittelbaren Besitz und Genuß des ewigen Gutes, ein Besitz, der jedes Verlangen nach einem scheinbaren Gut, und damit die Sünde selbst zur glücklichen Unmöglichkeit macht. Sie haben deßhalb noch immer Grund zu fürchten, sie möchten im Kampfe gegen das Fleisch, die Welt und Hölle unterliegen: formidare enim debent scientes, quod in spem gloriae et nondum in gloriam renati sunt de pugna, quae superest cum carne, cum mundo, cum diabolo (Trid. S. VI. c. 13.).

Vielleicht aber liegt eine vermessene Selbstüberhebung in unserer Auffassung der von Gott verliehenen übernatürlichen Gaben[1])? Um diesen Einwurf zu würdigen, ist es nicht genug zwischen der göttlichen Gnade, wie sie in Gott ist, und der göttlichen Gnade, wie sie in uns ist, zu unterscheiden, sondern man muß zu der weitern Unterscheidung fortgehen, und die göttliche Gnade, wie sie als Werk Gottes in uns ist, von unserem Mitwirken mit ihr und unserem selbst- und freithätigen Eingehen in sie unterscheiden[2]). Von dem letzteren können wir wegen unserer Unwürdigkeit im Empfange, wegen unserer Saumseligkeit und Trägheit in der Bewahrung, fortschreitenden Aneignung und fruchtbringenden Verwendung der göttlichen Gaben nicht gering genug denken. In Bezug auf unsere Mitwirkung gilt das Wort des Tridentinum's; Nam justorum illa vox est et humilis et verax: dimitte nobis debita nostra (Sess. VI. c. 11). Dagegen hat uns die Schrift groß von jenen Gaben selbst, insoweit sie das Werk Gottes sind, denken gelehrt: per quam *maxima* et *pretiosa* nobis promissa *donavit:* ut per haec efficiamini divinae consortes naturae;

---

1) A. a. O. S. 380.

2) Allerdings hängt das Maß der Rechtfertigungsgnade und ihre Vermehrung auch von unserer Mitwirkung ab, aber man darf nicht vergessen, daß sie etwas von dieser Verschiedenes ist.

Gaben, die freilich je vollkommener sie sind, desto erhabenere sittliche Forderungen an uns stellen, weßhalb der Apostel hinzufügt: fugientes ejus, quae in mundo est, concupiscentiae corruptionem; ein Zusammenhang, auf den der hl. Leo mit den Worten hinweist: Agnosce o christiane dignitatem tuam et divinae consors factus naturae, noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire. (Sermo 1. de nativ.)

Nun erscheint aber die Herrlichkeit der Gnade in einem viel glänzenderen Lichte, wenn man sie mit dem hl. Thomas als ein *esse* supernaturale, als reale Gemeinschaft göttlicher Natur begreift. Ueber den Sinn des englischen Lehrers kann kein Zweifel aufkommen. Oportet dicere, lautet eine der bestimmtesten, bei Kuhn aus Schäzler aufgenommene Stelle[1]), quod gratia sit *in essentia* animae perficiens ipsam, in quantum dat ei *esse spirituale* et facit eam per quandam assimilationem consortem divinae naturae: quamvis gratia non sit principium esse naturalis, *perficit* tamen *esse naturale*, in quantum addit spirituale. Hiezu bemerkt Kuhn kurz und emphatisch: Thomas spricht, nicht Bajus[2])! Und Besseres weiß man nicht zu entgegnen? Die Worte des hl. Lehrers sind freilich für alle, die mit offenen Augen schauen, zu klar, und sprechen die physische Auffassung der Gnade allzu deutlich aus. Dennoch darf man sie nicht in diesem Sinne verstehen, das hieße Thomas — bajanisch erklären! Also theilt, sollte man denken, Bajus die physische Auffassung der Gnade? Doch nicht, denn sagt uns Kuhn S. 354 „durch eine physische[3]) Auffassung der Gnade hat Bajus freilich nicht gefehlt, diese contradictio in terminis ist ihm fremd.

Der Unterschied des Natürlichen und Uebernatürlichen wird also nach der Meinung Kuhn's durch die physische Auffassung der Gnade wieder aufgehoben; ein physisches Uebernatürliches ist ihm eine contradictio in terminis. Seltsam in der That! Die alten Theologen glaubten das Uebernatürliche nur dann wahrhaft als solches geltend zu machen, wenn sie es nicht bloß als etwas Moralisches, sondern zugleich und vor Allem als etwas Physisches begriffen. Hören wir hierüber Suarez. Nachdem er die Nothwendigkeit einer moralischen Einwirkung der Gnade auf die Seele als ihrer geistigen, freien Natur entsprechend (gratia moraliter adjuvans) nachgewiesen, wendet er sich zur gratia physice adjuvans, und

1) A. a. O. 382. bei Schäzler, Natur u. Ueb. S. 38. auf 39.
2) Kuhn, a. a. O. Ebd. Anm. 2. — 3) Von Kuhn unterstrichen.

äußert sich dahin: At vero gratia physice adjuvans ex alio capite necessaria est, et ideo aliter ad opera supernaturalis ordinis, aliter vero ad naturalia requiritur. Est vero causa physice adjuvans illa, quae *realiter et per se perficiat* aliquid *per propriam et realem actionem influendo* in terminum productum; cum autem operatio humana sit effectus realis et in suo esse sit quaedam qualitas physica, id est habens suam propriam entitatem, et naturam per rationem physicam, necessario fieri debet: haec autem actio requirit principium habens totam virtutem necessariam ad agendum, ut per se notum est[1]). Constat autem ex dictis in libro secundo, in nostris potentiis naturalibus intellectus et voluntatis non esse virtutem naturalem integram, et sufficientem ad efficiendos actus studiosos supernaturalis ordinis, qui sunt in sua entitate supernaturales; *ergo saltem ad hos actus omnina necessaria est gratia* physice adjuvans[2]).

Und die höchste aller Gnade, die gratia unionis, hört sie deßhalb auf, Gnade zu sein, weil sie etwas Physisches, unio physica ist?

Kuhn erinnert an den biblischen Sprachgebrauch der Worte πνεῦμα und σάρξ[3]). Drückt etwa dieser Sprachgebrauch den Gegensatz des Moralischen und Physischen aus? Oder ist er einseitig moralisch zu fassen als der Gegensatz geistiger und fleischlicher Gesinnung? Wir wären aber neugierig, von ihm den Nachweis geliefert zu sehen, daß σάρξ nirgends die unbegnadete Natur und πνεῦμα nirgends die natura divina participata bezeichne. Die hl. Väter scheinen einer andern Ansicht gewesen zu sein. So sagt beispielsweise der Areopagite: Hic status (i. e. status divinus) divina nativitas est; nemo potest operari divina, qui hunc sta-

---

1) D. h. um einen gegebenen Akt setzen zu können, ist die entsprechende p h y s i s c h e Kraft im Thätigkeitsprincip nothwendig; d i e s e nun besitzt die Seele von Natur nicht bezüglich der übernatürlichen Akte.

2) De gratia l. 3. c. 15. n. 4.

3) K. A. a. O. S. 282. auf 283. Eine eigenthümliche Begriffsverwirrung spielt in dem Satze Kuhn's: „Er (sc. Schäzler) möchte das, was seiner Natur nach Geist, etwas Uebernatürliches ist, gleichsam verkörpert (!) und als Natur gedacht wissen." Als gäbe es keine geistige Physis und als wäre nicht jeder Akt des Geistes seiner Entität nach etwas Physisches, wenn auch seine sittliche Qualität etwas Moralisches ist.

tum non sit consecutus, quia unusquisque ea sola agit, quae *substantiae* statusque ejus sunt[1]).

Kuhn argumentirt aus der Lehre des Tridentinums, daß in der Rechtfertigung aus dem Ungerechten ein Gerechter, aus dem Feinde ein Freund Gottes werde[2]). Diese Argumentation ist nur dann zutreffend, wenn jene besondere Gerechtigkeit keine übernatürliche, und weiterhin, wenn das Uebernatürliche ausschließlich etwas Moralisches ist. Das Gegentheil aber ist wahr nicht bloß bezüglich der Gnade im Unterschiede von der Tugend, sondern von Gnade und Tugend zugleich. Wir erblicken daher nicht in jener eine physische, in dieser eine moralische Qualität, sondern wir erkennen in beiden physische Qualitäten, und zwar auf Grund der tridentinischen Lehre, weil auch die Tugenden eingegossene, und zwar per se infusae, d. h. physische Qualitäten, nicht bloß moralische, durch das Objekt (idealiter) erzeugte Habitus sind.

Ist die Gnade ein physisches Element und so in gewissem Sinne Uebernatur, altior natura, dann entsteht die Frage, wie die Vereinigung derselben mit der Seele zu denken, nach welchem Typus sie vorzustellen sei. Hierüber verlangt Kuhn ein verständliches Wort zu hören[3]). Er scheint vergessen zu haben, was er zwei Seiten zuvor so gerecht war, einzuräumen, nämlich: daß es sich um ein Geheimniß des Glaubens handelt. Ist die physische Auffassung der Gnade ein Postulat des Dogma's, dann kann es sich nur darum handeln, den Vorwurf des inneren Widerspruchs von ihr abzuhalten, nicht aber sie begreiflich und in diesem Sinne verständlich zu machen. Daß die moralische Auffassung verständlich, ja begreiflich ist, geben wir zu; vollends ist sie dies, wenn man sich zum Kuhn'schen Freiheitsbegriff bekennt. Ist dagegen die Gnadeneinwirkung eine reale, physische, dann reicht die Analogie des Einflusses eines endlichen Geistes auf den andern nicht mehr aus. Wir fragen aber, für welches Geheimniß des Glaubens besitzen wir zutreffende Analogien, adäquate Typen? Man zeige uns die Analogie, nach der die hypostatische Union, die göttliche Trinität vorzustellen ist? Es ist genug geschehen, wenn eine begriffliche Fassung gefunden ist, die das Geheimniß gegen den Widerspruch sicher stellt. Eine solche aber ist gefunden in dem Begriffe eines geistigen Acci=

1) De eccles. hierarch. c. 2. — 2) Kuhn a. a. O. S. 284.
3) Kuhn a. a. O. S. 385.

dens, das solange als ein physisches gedacht werden kann, als es eine geistige Physis gibt und selbst die vorübergehenden Thätigkeiten (Akte) des Geistes, ihrer Entität nach betrachtet, Accidentien sind.

Kann das Materielle einen geistigen Impuls empfangen, um auf das Geistige zurückzuwirken, warum soll nicht auch der endliche Geist durch göttliche Allmacht einen göttlichen Impuls, der ihn zur Theilnahme am göttlichen Leben und der göttlichen Seligkeit, wenn auch in unvollkommener Weise, befähigt, empfangen können? Und wenn in jenem Falle trotzdem im Sinnlichen kein geistiges Accidens gesetzt wird, so wird auch in dem unsrigen die unendliche Natur nicht zu einem Accidens der endlichen gestempelt, sondern ein Gottverwandtes in ihr gesetzt, wie dort ein Geistverwandtes [1]). Wir wissen, daß solche Analogien und Reflexionen bei Kuhn und den seiner Richtung folgenden Theologen auf taube Ohren treffen. Aber in dem scholastischen und speciell thomistischen Ideenkreis haben sie Sinn und Bedeutung, und zeigen uns, daß die Philosophie ihrer Wahl dies nicht zufällig geworden ist. — Bei einer solchen Fassung des Uebernatürlichen als Accidens ist klärlicher Weise weder von einem nestorianischen Nebeneinander zweier Naturen, noch von einem eutychianischen Aufgehobensein der Natur, noch endlich von einer hypostatischen Union die Rede.

Kuhn verwirft die (hyper) physische Basis der übernatürlichen Ethik [2]), und sucht die unmittelbare Grundlage der freien Akte, der actus humani, in der Willensbeschaffenheit, dem vorgängigen Habitus, der den Akt präformirenden Bestimmtheit des Willens. „Die bewußten und freien Entschließungen und Entscheidungen sind nicht rein willkürliche und zufällige Aktionen des Vernunftwesens, vielmehr haben sie ihre Vorbereitung und Begründung [3]) in seiner Geistes- und Willensbeschaffenheit. Sie richten sich, unbeschadet,

---

1) Wir beziehen uns auf die interessanten Untersuchungen Brentano's in seinem schönen Buche: Die Psychologie des Aristoteles, bes. S. 180; ferner S. 24, 26, 226. Obige Analogie läßt noch eine weitere Ausführung zu. In beiden Fällen findet sich ein durch die Thätigkeit des höheren Princips ausgeglichener Dualismus. Dort ist es der Geist (intellectus agens), der den Zusammenhang herstellt, jedoch durch eine nothwendige unfreie Thätigkeit, hier die Gnade des unendlichen Geistes, der frei den endlichen über seine Natur zur Theilnahme göttlichen Seins und Lebens beruft.

2) A. a. O. S. 385. — 3) Von uns unterstrichen.

daß sie übrigens freie Handlungen sind, nach dem, was dem Vernunftwesen gutdünkt und wohlgefällt, nach solcher inneren Beschaffenheit seines Geistes und Willens[1])."

Es bedarf nun allerdings keiner besonders aufmerksamen Beobachtung und keines außerordentlichen psychologischen Scharfsinns, um zu wissen, daß dies nur allzusehr von unseren gewöhnlichen Handlungen gilt. Daraus aber ein Princip, eine Theorie zu machen, kann doch nur dort Sinn haben, wo man im Interesse des begreifenden Denkens das Princip der mechanischen Causalität auf das Gebiet des Geistes überträgt, und dieselbe continuirliche Causalverknüpfung für die Erscheinungen des moralischen oder geistigen Lebens wie für die Naturerscheinungen statuirt[2]). Selbst Kant sah ein, daß jener (Leibnitz'sche) Freiheitsbegriff zur Auflösung der Freiheit führe: er nahm deßhalb, um nicht auf dieses Princip verzichten zu müssen, seine Unterscheidung des Ansich von der Erscheinung zu Hülfe, und rettete in das Gebiet jenes (des Ansich), die Freiheit, die er aus dem Gebiete dieser (der Erscheinung) verbannte[3]).

Diese ganz moderne Idee[4]) soll der hl. Augustin anticipirt haben. Wir sind neugierig, die von Kuhn versprochenen Belege hiefür kennen zu lernen. Allerdings betont der hl. Augustin vorwiegend die moralische Seite der Gnade, aber auch ihre physische ist ihm nicht unbekannt, ja sie ist der eigentliche Grundgedanke seiner

---

1) A. a. O. S. 386. Um die Worte: „unbeschadet, daß sie übrigens freie Handlungen sind," richtig zu verstehen, muß man sie mit dem Ausspruche a. a. O. S. 85. vergleichen: daß der Mensch das will und thut, was er liebt . . . gleichwohl aber mit voller Freiheit so will und thut, weil der habitus seines Willens keine Naturbeschaffenheit, sondern sein Wille ist. Das ist deutlich gesprochen. Wir führen diese Stellen an zur Rechtfertigung unseres oben ausgesprochenen Urtheils über die Kuhn'sche Freiheitslehre. Man nehme noch S. 16. a. a. O. hinzu.

2) Die so eben (S. 127. Text und vor. Anm. 1.) angeführten Aeußerungen Kuhn's sind ganz in diesem Sinne gedacht: eine analoge Causalverknüpfung im moralischen wie im natürlichen Gebiet, nur die Art und Weise der Gesetzmäßigkeit (Kuhn, Dogm. I. 889 f.) ist verschieden: dort Willensbeschaffenheit, hier Naturnothwendigkeit, in beiden aber das Gesetz der Continuität, ganz leibnitzisch und deterministisch.

3) Kritik der reinen Vernunft, 5. Aufl. Vorrede XXVII.

4) D. i. der Leibnitz'sche Freiheitsbegriff, auf den der Kuhn'sche zurückzuführen ist. M. s. Kuno Fischer, Leibnitz S. 594; die Frage wird nun unschwer zu lösen sein, wo die mechanistische Auffassung zu suchen ist, die Kuhn den alten Theologen vorwirft (a. a. O. S. 108).

Opposition gegen Pelagius [1]); beim hl. Thomas aber tritt sie vollends in den Vordergrund. Und die hl. Schrift? frägt Kuhn. Sie lehrt uns das Wehen und Wirken des göttlichen Geistes als ein verborgenes, geheimnißvolles, unbegreifliches denken: Spiritus ubi vult spirat: et vocem ejus audis, sed nescis unde veniat et quo vadat: sic est omnis, qui natus est de spiritu. (Joh. 3, 8.)

Wo aber liegt das Geheimnißvolle, Unbegreifliche des moralischen Einflusses? Wenn Gott auf das geistige Geschöpf wirkt, wie ein Geist auf den andern, und in diesem Sinne seinen Geist ihm einflößt, und wenn der geschaffene Geist in diesem Sinne allein „göttlichen Geistes Kind" wird, wo bleibt das Vorrecht des Schöpfers, die unbegrenzte Macht des Unendlichen? Oder, will man ihm zwar die Macht nicht absprechen, liegt der Mangel in seinem Willen, seiner Güte? Wie weit diese, die dem Geschöpfe gegenüber eine freie ist, und über die wir deßhalb nichts a priori ausmachen können, geht, darüber belehrt uns seine Offenbarung. Qui etiam proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum: *quomodo non etiam cum illo omnia nobis donavit?* Rom. 8, 32. Diese göttlichen Gaben, sagt uns der andere Apostelfürst sind kostbare Gaben, ihr Inbegriff und ihr Gipfel ist die Theilnahme göttlicher Natur. Werden wir solche Ausdrücke durch eine bildliche Erklärung abschwächen? Dazu haben wir so lange kein Recht, als die eigentliche Auslegung nicht etwas Unmögliches oder Gottes Unwürdiges in sich schließt. Darum wird, wenn Christus denjenigen, die ihn lieben, verspricht, mit dem Vater zu ihnen zu kommen und Wohnung bei ihnen zu nehmen [2]), seine Gegenwart in und Vereinigung mit ihnen nicht blos eine moralische durch die Gesinnung vermittelte, sondern vielmehr eine so innige sein, als sie der Schöpfer mit dem Geschöpfe außer der hypostatischen und auf Grund dieser nur einzugehen vermag [3]).

Daß nach der Lehre der hl. Schrift dem neuen geistigen

1) Die Belege bei Schäzler, Natur u. Uebernatur. S. 175, bes. 182 f.

2) Joh. 14, 23.

3) Die Frage, ob es nicht geziemend war, daß die menschliche Natur in allen ihren Individuen vom Verbum angenommen wurde, löst der hl. Thomas S. Th. 3. qu. 4. a. 5. negativ auf drei Gründe hin, von denen der erste lautet: quia tolleretur multitudo suppositorum humanae naturae, quae est ei connaturàlis; der zweite: quia hoc derogaret dignitati Filii Dei incarnati, prout est unigenitus in multis fratribus secundum humanam naturam, sicut est primogenitus omnis creaturae secundum divinam.

Sein der Seele, der nova creatura in Christo (Gal. 6, 15.) eine neue geistige Gesinnung entspreche und entsprechen soll, daß die vom übernatürlichen Lichte Erleuchteten auch im Lichte wandeln und Werke des Lichtes wirken sollen, wer möchte das leugnen[1]? Gleichwohl müssen das neue geistige Sein und der neue geistige Sinn wohl von einander unterschieden werden. Der habitus caritatis und die heiligmachende Gnade werden auf einmal eingesenkt, während die vitiösen Habitus[2]) erst nach und nach durch treue Mitwirkung mit der aktuellen Gnade, wozu die habituelle das Anrecht und den vitalen Boden[3]) gibt, ausgerottet und an ihre Stelle neue moralische Habitus gesetzt werden. Das ist der Schatten im glänzenden Bilde unserer Rechtfertigung[4]), ein Schatten der jedoch nicht auf diese fällt, wohl aber unser Bewußtsein in den Schatten der Demuth stellt, so daß wir mit Furcht und Zagen unser Heil wirken, und derjenige, der steht, zusieht, daß er nicht falle.

Die physische Auffassung der Gnade hält demnach die Probe der kirchlichen Lehrbestimmungen, die Prüfung an diesem lapis lydius aus; doch nicht nur dies, sie allein vermag diese Prüfung zu bestehen. Faßt man nämlich einseitig die Gnade als moralischen Habitus, wie läßt sich damit die im Gerechtfertigten zurückbleibende sittliche Schwäche, wie die oft noch so fleischliche Gesinnung, die selbst dem aus dem Geiste Wiedergeborenen noch so schwere Kämpfe bereitet[5]), vereinbaren? Wo bleibt unter der gemachten Voraussetzung jener splendor et lux, quae animarum nostrarum maculas omnes delet ipsasque animas pulchriores et splendidiores reddit? Wo jener nobilissimus omnium virtutum comitatus, quae in animam cum gratia divinitus infundutnur[6]).

Da ein guter moralischer Habitus in directem Gegensatz zu einem schlechten derartigen Habitus steht, so kann die Gnade unter jener Voraussetzung nur mehr als das Princip eines in der Bildung begriffenen entgegengesetzten guten Habitus,

1) Röm. 13, 13.

2) Wir sprechen vom Erwachsenen, in dem sich allein solche Habitus finden können, und von seiner Rechtfertigung ordinario modo.

3) Wo der habitus supernat. ist, bedarf es nämlich keiner elevatio per gratiam actualem, damit der Akt connatural von der Seele gesetzt werde.

4) K. a. a. O. S. 405.

5) Die natürlich keine aktuelle, freigewollte mehr sein kann, wenn die Gnade empfangen und bewahrt werden soll.

6) Catech. Rom. p. II. c. 2. qu. 50.

d. h. eines *habitus acquisitus*, nicht mehr als habitus infusus begriffen werden, der unübersteiglichen Schwierigkeiten ganz zu geschweigen, die ein solcher Begriff bezüglich der unmündigen Kinder nach sich zieht. In welchem Sinne kann da von einer habituellen Gnade noch die Rede sein? Nur in einem solchen, welcher der Auflösung ihres Begriffes gleichkommt; eine Consequenz, die man durch den feierlichsten Protest nicht fernzuhalten vermag[1]. Und die Rechtfertigung selbst? Sie kann, insofern sie noch eine momentane und ex opere operato, d. h. durch das Sakrament bewirkte sein soll, nur mehr als Nachlassung der Sündenstrafe oder äußerliche Gerechterklärung begriffen werden.

Wir haben somit die triftigsten Gründe, uns auf's Engste dem englischen Lehrer und seiner Auffassung der Gnade anzuschließen. Er aber redet, und zwar gerade in dem Art. 2. der Qu. 110. der physischen Auffassung, nicht der moralischen das Wort. Die Lösung ad. 2. findet Kuhn selbst schwerverständlich[2]; sie ist dies aber nicht, wenn man sie in der natürlichen Bedeutung der Worte und im Zusammenhange mit den metaphysischen und erkenntnißtheoretischen Voraussetzungen der thomistischen Lehre zu nehmen weiß; sie ist es nicht, wenn man die thomistische Tradition nicht vornehm und geringschätzig ignorirt. Es bedarf aber gar nicht einmal dieser um-

1) K. a. a. O. S. 410. Wir können uns nicht versagen, die Gründe mitzutheilen, auf welche die Theologen sich stützen, wenn sie übernatürlichen Akten die Möglichkeit absprechen, einen übernatürlichen Habitus zu erzeugen, weil in ihnen der schlagendste Beweis liegt, daß sie zur physischen Auffassung der Gnade sich bekennen. Repugnat, äußert sich Billuart diss. 6. art. 3. de gratia, quod actus efficiat *potentiam* activam, cujus est proprius et connaturalis actus et effectus. Atqui habitus supernaturales *non habent rationem puri habitus* — spricht direkt gegen Kuhn, demzufolge auch die übernatürlichen Habitus ein moralischer Inhalt der natürlichen Vermögen sind und in diesen ihre physische Basis haben (S. 385.) — respectu actuum supernaturalium, *sed etiam potentiae.* Ergo. Probo minorem ex discrimine, quod est inter actus supernaturales et naturales. Actus naturalis supponit *facultatem sui productivam, sed indifferentem et determinabilem per habitum: unde non repugnat ipsi, quod producat habitum,* quia producendo habitum non producit proprie potentiam sui productivam, sed illam tantum determinat. At vero actus supernaturalis *nullam supponit in naturali facultate potentiam sui productivam,* quam determinet; unde cum elicitur specialiter per motionem Dei actualem, si produceret habitum, *produceret ipsam potentiam,* quod, ut dixi, repugnat, nec in ipsa natura habet exemplum.

2) Der Wortlaut dieser Lösung oben S. 118.

ständlichen Hülfsmittel, das corp. des Artikels, von dem die Rede ist, löst allein schon jeden Zweifel. Der englische Lehrer fordert hier die übernatürlichen Habitus nicht bloß im Interesse der Willensfreiheit, sondern allgemein im Interesse der Vitalität unserer Heilsakte, auf Grund der Erhabenheit der übernatürlichen über die natürliche Ordnung: multo igitur magis illis, quos movet ad consequendum bonum supernaturale aeternum infundit aliquas formas, seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte ab ipso movenantur ad bonum aeternum consequendum. Wie in der natürlichen Ordnung den Akten die Potenzen und diesen das Wesen entspricht, und so die natürlichen Akte, zu denen Gott in Kraft des concursus naturalis die geschöpflichen Ursachen bewegt, mittelbar aus ihrem Wesen und unmittelbar aus den Potenzen erfolgen, und auf diese Weise sie selbst es sind, die sich bethätigen und aus deren Natur jene Akte connaturaliter resultiren, wenn auch in Abhängigkeit von der causa prima, durch die sie, wie in ihrem Sein, so in ihrem Thätigsein bestehen: ebenso will Gott auch in der übernatürlichen Ordnung die vernünftige Creatur zu den dieser Ordnung entsprechenden, die geschöpfliche Kraft schlechthin (physisch) übersteigenden Akten nicht unmittelbar sondern mittels Principien, Qualitäten, die den Potenzen und dem Wesen analog sind und ihnen inhäriren, bewegen, so daß es die Geistwesen selbst sind, die in Kraft ihrer übernatürlich perficirten Vermögen (resp. ihres übernatürlich perficirten Wesens) übernatürliche Thätigkeiten gleichsam in connaturaler Weise setzen, jedoch so, daß diese Thätigkeit unter dem Gesichtspunkt des concursus supernaturalis und in Abhängigkeit von ihm zu denken ist.

Das ist der Gedanke des englischen Lehrers, und so versteht ihn seine Schule, wovon ein Blick in ein beliebiges thomistisches Lehrbuch überzeugen kann, und diesem Gedanken gibt er selbst an jener Stelle Ausdruck, die der moralischen Auffassung — die indessen nur in ihrer Einseitigkeit ausgeschlossen wird — noch die scheinbarsten Anhaltspunkte bietet: 2. 2. qu. 23. a. 2. Der Wille, sagt hier der hl. Lehrer, muß, wenn er vom hl. Geiste zur Liebe bewegt wird, selbst als causa efficiens des Liebesaktes begriffen werden, wenn derselbe s e i n Akt, ein voluntarium, d. i. ein Willensakt sein soll. Hiezu ist er aber in Bezug auf übernatürliche Akte, zu denen der actus caritatis gehört, als natürlicher Wille nicht ausreichend? Und worin liegt der Grund dieses Defects? Etwa in einer mangelnden Neigung zum Objecte, in einer mangelnden

Beschaffenheit in diesem (moralischen) Sinne? Keineswegs. Der Grund liegt in der Natur des Vermögens: manifestum est autem, quod actus caritatis excedit *naturam potentiae* voluntatis. Soll nun dessenungeachtet der Wille zu einem Princip übernatürlicher Liebesakte werden, so muß die natürliche Potenz, d. i. die Natur des Willensvermögens übernatürlich erhöht und vervollkommnet werden. Dies geschieht durch eine übernatürliche, der Potenz eingesenkte Form, die habituelle Liebe — habitualis forma addita potentiae naturali, inclinans ipsam ad caritatis actum, et faciens eam prompte et delectabiliter (d. i. quasi connaturaliter) operari. Diese Form nun ist das Princip der Verdienstlichkeit unserer Akte (radix merendi), weil sie eine übernatürliche ist.

Gehen wir nunmehr über zu den weiteren Artikeln, in denen die wahre Anschauung des englischen Lehrers immer klarer zu Tage tritt, die Schwierigkeiten der Kuhn'schen Erklärung aber sich steigern, bis sie sich (in Art. 4.) zu einem unlösbaren Knäuel verschlingen.

In Art. 3. wird die Frage beantwortet: utrum gratia sit idem quod virtus. Eine ratio dubitandi kann nur bezüglich der caritas infusa bestehen, weßhalb die Frage den bestimmteren Sinn hat, ob die heiligmachende Gnade mit der eingegossenen Liebe identisch oder von ihr verschieden sei. Der hl. Thomas beantwortet sie mit Berufung auf einen Ausspruch des hl. Augustin: gratia praevenit caritatem in dem letzteren Sinne: gratia non est virtus.

Einige, bemerkt er, haben behauptet die Gnade sei ihrem Wesen nach dasselbe mit der Tugend und von dieser nur beziehungsweise verschieden. Nach diesen wird Ein und dasselbe Gnade genannt, insofern es den Menschen Gott wohlgefällig macht, oder auch, weil es aus freier Liebe ohne Verdienste geschenkt wird, und Tugend, insoferne es tüchtig macht ad bene operandum.

Sieht man jedoch, fährt Thomas fort, auf den Begriff der Tugend, so läßt sich diese Ansicht nicht halten; denn Tugend, definirt der Philosoph in 7. phys. text. 17., ist eine Vollkommenheit, durch die etwas seiner Natur gemäß disponirt ist: virtus est quaedam dispositio perfecti; dico autem perfectum, quod est dispositum secundum naturam. Daraus geht hervor, daß von Tugend nur in Bezug auf eine ihr vorausgehende Natur die Rede sein kann, insofern nämlich etwas dieser gemäß disponirt ist. Wie

nun die virtutes acquisitae Dispositionen sind, die den Menschen seiner Natur als Mensch gemäß disponiren, so müssen auch die virtutes infusae, die auf höhere Weise und zu einem höheren Ziele disponiren, zu einer höheren Natur, nämlich der natura divina participata hingeordnet sein, der gemäß sie disponiren. Diese höhere Natur heißt lumen gratiae, und von ihr ist die Rede. 2. Petr. 1, 4. Maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae. Im Sinne einer solchen Natur wird gesagt, daß wir zu Söhnen Gottes wiedergeboren werden.

Bei dieser Darstellung kommt es dem heiligen Thomas nicht, wie Kuhn will, vor Allem darauf an, die Gnade als etwas Tugendartiges aufzuzeigen[1]), vielmehr ist sein Zweck, ihren Unterschied von der Tugend klarzustellen. Daß sie nicht Substanz oder Wesen, sondern Qualität, und in diesem Sinne etwas Tugendartiges ist, hat er schon im vorausgehenden Artikel gezeigt. Und daß sie überdies noch in einem anderen Sinne etwas mit der Tugend Gleichartiges ist, folgt schon daraus, daß sie wie diese ein übernatürliches Element ist. Die Hauptfrage für uns aber ist die, ob der englische Lehrer eine physische Theilnahme göttlicher Natur im Sinne habe, eine reale höhere Aehnlichkeit derselben, oder eine ideale[2]), moralische. Kuhn glaubt die erstere dieser Annahmen durch die Alternative zu beseitigen, daß man jene Naturgemeinschaft entweder im substantiellen (er sagt: eigentlich (!) physischen) oder im moralischen Sinne fassen müsse; ein Mittleres gebe es nicht[3]). Und doch fordern die Worte des heiligen Thomas gerade die Annahme dieses Mittleren, den Begriff einer physischen, jedoch accidentellen Naturgemeinschaft mit Gott, und die gesammte thomistische Schule, die Molinisten eingeschlossen, versteht ihn in diesem Sinne. Kuhn beruft sich zwar auf Art. 2., wo die Gnade als Qualität bestimmt

1) Kuhn ist der Meinung, der hl. Thomas verneine die Frage, ob die Gnade etwas Tugendartiges ist, nur in terminis, in der Sache bejahe er sie. Es liegt hierin etwas Wahres, nur in entgegengesetzter Richtung. Tugend und Gnade sind etwas Gleichartiges, insofern beide physische Qualitäten, nicht aber insofern beide moralische Qualitäten sind.

2) Oder intellektual, wenn Kuhn diesen Ausdruck vorzieht (a. a. O. S. 415.). Wir gebrauchen die Ausdrücke real, ideal im Anschluß an die alten Theologen trotz des Widerspruchs Kuhn's, den wir hinlänglich widerlegt zu haben glauben.

3) Kuhn a. a. O. S. 414.

wird; damit ist aber nur der Begriff einer substantiellen, nicht der einer accidentellen Naturgemeinschaft ausgeschlossen. Wenn aber Kuhn an anderen Orten auf die Gleichartigkeit der Gnade mit den Tugenden recurrirt, so berufen wir uns auf den (früher erörterten) Begriff der virtus *infusa,* die so gewiß eine physische Qualität ist, als der Akt, dessen unmittelbare vitale Grundlage sie bildet, die physische Kraft des natürlichen Vermögens übersteigt. Die eingegossenen Tugenden sind ebenso gut reale Participationen der göttlichen Erkenntniß und der göttlichen Liebe, freilich nur secundum aliquam similitudinem, nicht im wesentlichen substantiellen Sinne, wenn auch eine Theilnahme, welche, eben weil sie real, pysisch ist, die jeder denkbaren geschaffenen Natur eigene oder durch deren höchste Entwicklung erreichbare übersteigt, als die Gnade nach thomistischer Ansicht eine reale, physische, weil auf einem physischen Einfluß beruhende Theilnahme der göttlichen Natur ist.

Wie also, fährt der englische Lehrer fort, das natürliche Licht der Vernunft etwas außer den erworbenen Tugenden und von ihnen Verschiedenes ist, so ist auch das lumen gratiae als eine Theilnahme göttlicher Natur, etwas außer den eingegossenen Tugenden, die in ihm wurzeln und zu ihm geordnet sind, weßhalb der Apostel sagt: Ihr waret vordem Finsterniß, jetzt seid ihr Licht im Herrn, wandelt wie Kinder des Lichtes (Eph. 5, 8.). Unter dem lumen naturale versteht der heilige Thomas ohne Zweifel die geistige Natur der Seele, da er es nicht allein von der Willens-, sondern auch von der Erkenntnißkraft unterscheidet, eine Indifferenz dieser aber in dem modernen Sinne eine dem englischen Lehrer fremde Vorstellung ist[1]). Von diesem Sinne des lumen naturale geht er auch im Folgenden nicht ab[2]). Denn wenn er sagt: Sicut virtutes acquisitae perficiunt hominem ad ambulandum, secundum quod congruit lumini naturalis rationis: ita virtutes infusae perficiunt homines ad ambulandum, secundum quod congruit lumini gratiae, so vergleicht er auch hier die geistige Natur und die den ihr gemäßen Wandel erleichternden natürlichen Tugenden mit jener höhern mitgetheilten Geistnatur, dem lumen gratiae, welche die Grundlage übernatürlicher Tugenden bildet, die zu dem ihr ge=

1) S. hierüber Denzinger, vier Bücher von der Erkenntniß Gottes. Bd. I. S. 50.

2) K. a. a. O. S. 415. auf 416. ist anderer Ansicht.

mäßen Wandel befähigen. Die Lösung ad. 3. kann uns in unserer Erklärung nicht beirren, denn wenn die Gnade als *habitudo* des Wesens erklärt wird, so ist damit gesagt, daß sie nicht ein Wesen im Wesen, sondern ein Accidens, eine Bestimmtheit des Wesens ist.

Kuhn gibt eine andere Erklärung. Nach ihm ist die thomistische gratia im Unterschiede von der virtus der realistisch gefaßte Inbegriff der übernatürlichen Tugenden, ihr concreter Indifferenzpunkt. Dieses Allgemeine besteht nun ohne Zweifel in den Tugenden. Findet sich dasselbe auch da, wo nur eine dieser Tugenden, z. B. der Glaube in der Seele vorhanden ist? Sollte aber dieses realistische Element nur an die Liebe unzertrennlich geknüpft sein [1]), fehlt dann dem Glauben, was das Wesen einer übernatürlichen Tugend ausmacht, die übernatürliche Güte? Oder kann der Glaube überhaupt nicht bestehen ohne die Liebe [2])? Der hl. Thomas belehrt uns hierüber in demselben Artikel: Gratia non est fides, vel spes, quia hae possunt esse sine gratia gratum faciente.

Solcher realistischen Auffassung, d. h. seiner eigenen, schließt sich Kuhn „aus voller wissenschaftlichen Ueberzeugung" an [3]). Wir haben natürlich dagegen nichts einzuwenden. Sollte noch ein Zweifel darüber bestehen, wie der englische Lehrer verstanden sein will, so würde ihn der vierte Artikel vollends beseitigen.

Die Beantwortung der Frage: utrum gratia sit in essentia animae sicut in subjecto? hängt von der vorausgegangenen ab. Wenn nämlich die Gnade dasselbe ist, wie die Tugend, so folgt, daß sie ihren Sitz in den Vermögen der Seele hat, denn das Vermögen der Seele ist das eigentliche Subjekt der Tugend. Unterscheidet sich aber die Gnade von der Tugend, so kann ein Vermögen nicht Subjekt derselben sein, sondern die Gnade muß, wie sie selbst

---

1) Nach Suarez ist absolute loquendo die Gnade auch von der Liebe trennbar: quod nunc gratia et caritas non separentur, non est propter identitatem, sed propter amicitiae vinculum. De gratia l. 6. c. 12. n. 15.

2) Abgesehen von andern Unzukömmlichkeiten. Nach St. Thomas verhält sich die Gnade zu den Tugenden, wie das Wesen zu den Potenzen. Ist nun auch das Wesen der realistisch gefaßte Inbegriff der Potenzen? Die Potenzen sind nach thomistischer Lehre Accidentien des Wesens. Wird wohl Kuhn den hl. Thomas das Absurdum lehren lassen wollen, daß das Wesen ein Inbegriff von Accidentien sei? Ueber die Lehre der Scholastik vom Verhältniß der Potenzen zum Wesen vgl. man Kleutgen, Phil. d. Vorzeit, 2. Bd. S. 173.

3) Kuhn, a. a. O. S. 417. auf 418.

der Tugend vorausgeht, so in etwas ihren Sitz haben, was den Potenzen, dem Sitze der Tugend vorangeht, d. h. im Wesen der Seele. Die Gnade ist also, wie Kuhn dem Wortlaute nach richtig erklärt, nicht eine Vollkommenheit der Vermögen, sondern der Essenz der Seele [1]). Wie nämlich — schließt der heilige Lehrer — der Mensch im Erkenntnißvermögen vermittelst der Tugend des Glaubens an der göttlichen Erkenntniß und im Willensvermögen durch die Tugend der Liebe an der göttlichen Liebe participirt, so erlangt er in der Natur der Seele secundum aliquam similitudinem eine Theilnahme an göttlicher Natur durch eine gewisse Wiedergeburt und Neuschaffung. Da wir bereits den thomistischen Commentar zu dieser Stelle mitgetheilt haben [2]), enthalten wir uns jeder weiteren Erklärung und begnügen uns damit, auf die Vorsicht und Behutsamkeit hinzudeuten, mit der in diesen einfach schönen Worten des Art. 4. sowohl die Klippe pantheistischer Vermischung des Göttlichen und Menschlichen, als auch die Gefahr einer rein moralischen Auffassung der himmlischen Gaben vermieden und die Natur desselben in das Helldunkel des Geheimnisses gerückt ist.

Anders Kuhn. Er bemerkt: „Der tiefere Grund dieser Vollkommenheiten ist aber eine correspondirende Vollkommenheit seiner Natur, des Wesens seiner Seele, des ganzen Menschen, seiner Persönlichkeit. Durch die Wieder- und Neugeburt wird er vor Allem ein ganz anderer, ein neuer Mensch; der menschliche Geist ist in seinem tiefsten Grunde, in dem Einheitspunkte von Intellekt und Willen, ein anderer, ein neuer, dem göttlichen verähnlichter [3])." Weiterhin heißt es: „Sprechen wir also davon, daß durch unmittelbaren göttlichen Einfluß der Mensch neu- oder wiedergeboren, ein neuer Geist wird, so kann man nicht meinen, daß das durch eine Vervollkommnung lediglich der Seelenvermögen, mit Ausschluß des Wesens der Seele, oder umgekehrt erfolge, weil man das eine von

---

1) Ibid. S. 419.

2) Oben S. 22 f. Zur Ergänzung des dort Gesagten folge noch die Erklärung von Uebernatürlichkeit, die Billuart gibt: supernaturalitas simpliciter dicta est *elevatio super totam naturam creatam et creabilem.* Dieselbe Erklärung haben wir oben S. 135. gegeben. Kuhn kennt — davon dürfte sich der aufmerksame Leser bereits überzeugt haben — eine elevatio supernaturalis überhaupt nicht; der Mensch wird nicht über seine Natur erhoben, sondern gewinnt nur in Folge einer besonders liebreichen göttlichen Pflege die vollkommenste Entwickelung seiner Kräfte.

3) Kuhn, a. a. O. S. 420.

dem andern zwar wohl unterscheiden, aber schlechterdings nicht trennen darf. Die Vervollkommnung, die der Mensch jenem göttlichen Einflusse verdankt, trifft, weil sie seine Vervollkommnung ist, immer beides zugleich, das Wesen und die Vermögen seiner Seele und ist eine Vervollkommnung beider[1]."

Daß diese Theorie nicht die thomistische ist, bedarf kaum eines Beweises; sie ist dies schon deßhalb nicht, weil sie vom Vermögen zur Essenz oder vielmehr von der moralischen Beschaffenheit des Vermögens zum Vermögen, und von diesem erst zur Essenz fortschreitet, während der englische Lehrer den entgegengesetzten Weg einschlägt. Abgesehen jedoch hievon und von andern Differenzpunkten, wozu die Annahme eines Indifferenzpunktes von Intellekt und Willen gehört, wäre es ganz gut, daß die übernatürliche Güte nicht einseitig als Vollkommenheit der Vermögen, sondern auch der Essenz der Seele gefaßt wird, wenn nur diese Vollkommenheit nicht als eine moralische begriffen würde. Hier liegt das Gefährliche jener Dialektik. Nach Kuhn nämlich ist, wie die Gnade die übernatürliche Vollkommenheit, so die Sünde das übernatürliche (im weitern Sinne — moralische) Verderbniß der Seele. Könnte man nun nicht die Argumentation Kuhn's von der übernatürlichen Vollkommenheit der Seele auch auf ihr übernatürliches (moralisches) Verderbniß anwenden? Insbesondere, wenn man dazu nimmt, daß nach dem Kuhn'schen Begriffe der Willensfreiheit in concreto alles aktuelle Handeln in der vorgängigen Willensbestimmtheit, dem Habitus seinen Grund hat, und auf die hieraus sich ergebende Consequenz reflectirt, daß der Wille immer der vorwiegenden Neigung folge, wenn auch nicht ihr folgen müsse.

Die Argumentation würde dann ungefähr so lauten: Der tiefere Grund des Verderbnisses seiner Vermögen (zunächst des Willens) ist ein correspondirendes Verderben seiner Natur, des Wesens seiner Seele, des ganzen Menschen, seiner Persönlichkeit; der gefallene Menschengeist ist in seinem tiefsten Grunde, im Einheitspunkt von Intellekt und Willen verderbt, dem teuflischen verähnlicht. Sprechen wir nämlich davon, daß die Sünde ein Verderbniß der menschlichen Persönlichkeit, ein Verderbniß seines Willens ist, so kann man doch nicht meinen, daß das durch eine Verschlechterung lediglich der Seelenvermögen, mit Ausschluß des Wesens der Seele oder umgekehrt,

---

1) Ebend. S. 421.

erfolge, weil man das eine von dem andern zwar wohl unterscheiden, aber schlechterdings nicht trennen darf[1]).

Wohin eine solche Dialektik führt, brauchen wir nicht zu sagen, auch dem blödesten Auge dürfte das klar sein. Oder wird sich Kuhn darauf berufen, daß auch nach seiner Lehre in dem erbsündlich verderbten Willen die Freiheit zum Guten nicht völlig erstorben ist, wenn sie auch nicht durchzuschlagen, nicht zu siegen vermag? Dann gilt aber umgekehrt auch vom begnadigten Willen, von der durch die Gnade vervollkommneten Persönlichkeit, daß die Freiheit zum Bösen in ihr noch nicht völlig überwunden, noch nicht zu einem schlechthin machtlosen Moment herabgesetzt ist[2]). Also entweder ist die übernatürliche Vollkommenheit keine perfectio essentiae, oder es ist auch das übernatürliche Verderbniß ein Verderbniß des Wesens, es gibt hier keinen Ausweg.

Läßt sich aber nicht vielleicht auf thomistischem Standpunkt ebenso argumentiren, daß, wenn die Gnade eine Vollkommenheit des Wesens der Seele ist, auch die Sünde als ein Verderbniß des Wesens gedacht werden muß? Keineswegs; denn obgleich die (Tod-)Sünde in der Seele eine physische Veränderung hervorbringt, so geschieht dies doch nicht positive, sondern nur privative, d. h. insofern sie eines physischen Elementes, nämlich der Gnade beraubt. Betrachtet man dagegen die Sünde von ihrer moralischen Seite, so wird durch diese nicht einmal die Natur der Potenz (deren physisches Sein), noch weniger aber das Wesen verderbt oder verschlechtert. Sie sind und bleiben gut, da sie ein Werk Gottes, nicht der menschlichen Freiheit sind.

Wenn große und angesehene Theologen es vorzogen, die thomistische Unterscheidung von Gnade und Tugend fallen zu lassen, und die heiligmachende Gnade in die eingegossene Liebe setzten, so waren sie doch weit entfernt, diese als eine rein moralische Qualität zu fassen, sie galt ihnen vielmehr als eine qualitas realis et physica, als eine reale Theilnahme der göttlichen Liebe. Ueber diesen Punkt herrschte, wie wir aus Billuart hinreichend gezeigt

1) Die obige Argumentation enthält gewiß keine Uebertreibung; denn nach Kuhn werden nicht die Vermögen als solche (physisch) durch die Gnade vervollkommnet, sondern erlangen nur einen guten Inhalt, eine gute Richtung, gerade so wie sie durch die Sünde eine verkehrte Richtung, einen schlechten Inhalt erhalten.

2) Wir sprechen accomodativ, im Sinne der Kuhn'schen Freiheitstheorie.

zu haben glauben[1]), Einverständniß unter den Theologen, und dieses Einverständniß besteht unter ihnen nicht trotzdem, daß ihnen die Gnade und virtus infusa etwas Uebernatürliches ist, sondern weil sie dieses ist[2]).

Die Theologen, welche Gnade und Tugend nicht unterscheiden, betrachten gleichwohl die eingegossene Liebe als eine reale, auf einem physischen göttlichen Einfluß beruhende Theilnahme göttlichen Wirkens, als eine gewisse aus geschöpflicher Kraft schlechterdings nicht zu verwirklichende Aehnlichkeit der göttlichen Liebe, durch welche der Mensch in entfernter Weise geordnet ist zur unmittelbaren Berührung Gottes und zur Theilnahme seiner Seligkeit. Sie gehen dabei von der Ansicht aus, daß ein weiterer Habitus, der seinen Sitz in der Seele hätte, und von der Liebe verschieden wäre, überflüssig sei, da ja die Liebe Alles das leiste und von ihr all das gelte, was nach Schrift und Vätern von der heiligmachenden Gnade gilt. Wenn jedoch diese Theologen weiter gehen, und in der thomistischen Ansicht Pantheismus befürchten, so beruht das auf einem Mißverständniß der participatio realis divinae *naturae*, die zwar eine Theilnahme an göttlichem Wesen, keineswegs aber eine wesentliche Theilnahme an diesem ist.

Treffend ist daher die von Kuhn citirte Vertheidigung der thomistischen Lehre durch Kleutgen[3]), der, von dem allgemein zugestandenen Satze ausgehend, daß die habitus infusi eine reale Aehnlichkeit der göttlichen Erkenntniß, und resp. der göttlichen Liebe vermitteln, darauf hinweist, daß diese reale Aehnlichkeit ebenso gut auch der Natur, dem Wesen, wie den Potenzen, ohne Widerspruch mitgetheilt werden könne. „Wenn man sagt, bemerkt dieser Theologe, daß wir auch in der übernatürlichen Ordnung nicht nur in unserem Erkennen und Wollen, sondern auch unserem Sein nach mit Gott eine höhere Aehnlichkeit erhalten, so liegt darin kein Widerspruch. Denn es wird dadurch nur gesagt, daß die Gnade, wie sie unsere geistigen Kräfte vervollkommnet, so auch dem Wesen des Geistes eine ihm nicht natürliche Vollkommenheit verleiht, welche sich zu jenen Gaben, die seine Kräfte veredeln, auf ähnliche Weise, wie die Geistigkeit oder Vernünftigkeit seines Wesens zu der Vernunft und dem Willen verhält, d. h. der Grund ist, in dem sie wurzeln."

1) Oben S. 22 f.

2) S. die christl. Lehre v. d. G. S. 429. wo Kuhn das Gegentheil sagt.

3) Kleutgen, Theologie der Vorzeit, Bd. 2. S. 299.

Sollte Kuhn den folgenden Erklärungen Kleutgens, denen wir vollkommen zustimmen[1]), eine größere Tragweite geben und darin ein Dementi der physischen Auffassung der Gnade erblicken wollen, so halten wir diese Erklärung so lange für völlig willkürlich, bis Kuhn uns den Beweis liefert, daß Kleutgen seinen (Kuhn's) Standpunkt und nicht den thomistischen vertritt.

Als Beweis für die Richtigkeit seiner Erklärung der Kleutgen'schen Worte führt Kuhn folgende Stelle an: „Wenn man nun aber sagt, daß die heiligmachende Gnade auch der Substanz der Seele und nicht bloß ihren Kräften eine Eigenschaft mittheilt, so sagt man damit nicht, daß diese Eigenschaft der Seele wesentlich werde, d. h. anfange zu ihrer Wesenheit zu gehören, was purer Unsinn wäre" und macht dazu die Bemerkung: „Die physische Veränderung der Seele kann keine andere Bedeutung haben[2])," d. h. als die einer wesentlichen Veränderung der Seele. Diese Argumentation trifft zu, wenn physisch=wesentlich ist, was Kuhn zwar oft behauptet, aber nirgends beweist[3]). Die letzten, aus ihrem Zusammenhang gerissenen Worte Kleutgen's, die Kuhn anführt[4]), des Inhalts, daß die übernatürlichen Gaben zur heiligmachenden Gnade sich wie zu ihrem Grunde verhalten, daß aber gleichwohl die letztere nicht als physischer Grund aller jener Gaben aufzufassen sei, enthalten zwar den Ausdruck physisch in einem negativen Sinne, was sie aber negiren, ist nicht die physische Natur der Gnade, sondern der physische Zusammenhang derselben mit einigen der eingegossenen Tugenden.

Kuhn schließt deßhalb ohne alle Berechtigung: „also geht durch das Hinzukommen der Gnade in der Seele wohl eine wirkliche, aber keine physische Veränderung vor."

Mit welchem Rechte überhaupt Kuhn sich auf Kleutgen beruft,

---

1) „Der göttlichen Natur theilhaftig werden, heißt ja ohnehin nur, mit Gott jene größere Aehnlichkeit und innigere Gemeinschaft erhalten, die einem Geschöpfe seiner natürlichen Beschaffenheit nach nicht gebühren kann; gewiß aber nicht Gottes Vollkommenheiten, wie sie in ihm selber sind, d. h. in ihrer Ursprungslosigkeit, Einfachheit und folglich auch in ihrer Unendlichkeit empfangen." A. a. O. S. 303.

2) Kuhn, a. a. O. S. 430. Anm. 1.

3) Der Wechsel der Akte in unserer Seele enthält eine Reihe physischer Veränderungen, die keine wesentlichen sind; denn jeder solche Akt ist seinem objectiven Sein nach ein physisches Accidens der Seele; dagegen ist seine sittliche Beschaffenheit etwas Moralisches, Ideales.

4) Theol. der Vorz. a. a. O. S. 303., bei Kuhn a. a. O S. 430.

wird uns dann vollkommen klar werden, wenn wir auf die Lehre dieses Theologen von der Art der durch die heiligmachende Gnade bewirkten Vereinigung des heiligen Geistes mit dem Gerechten Rücksicht nehmen[1]). Sie ist ihm insofern allerdings eine ethische, als sie weder eine substantielle (zu einer Substanz), noch eine hypostatische (zu einer Person) ist und zwischen zweien stattfindet, die in der Vereinigung ihre Selbstständigkeit (besondere Natur und besondere Persönlichkeit) behalten. Dem fügt er aber bei, daß eine solche moralische Vereinigung darum „nicht auch den physischen Einfluß, noch auch die physische Durchdringung derer, die vereinigt werden, ausschließt; vielmehr kann sie der Art sein, daß sie diese fordert, oder voraussetzt: man will nur sagen, daß die entstehende Einheit keine physische und folglich die Verbindung nicht jene sei, die zwischen der Form und dem Stoffe, der Substanz und der Hypostase, der Eigenschaft oder auch dem Accidens und dem Wesen, sondern eine solche, wie sie zwischen individuellen selbstständigen und ihre Selbstständigkeit und Individualität auch in der Vereinigung behaltenden Wesen stattfindet."

Abgesehen von dem Gesammtinhalt der in den angeführten Worten und weiterhin von Kleutgen vorgetragenen Lehre, die wohl auch von anderer Seite als der Kuhn's[2]) Widerspruch erfuhr, so ist darin unzweifelhaft theils angedeutet, theils ausgesprochen, daß die vom heiligen Geiste in der Seele hervorgebrachte Wirkung, die der Seele aufgeprägte Form, durch die sie eine übernatürliche Gottähnlichkeit besitzt, eine physische, weil durch einen physischen Einfluß bewirkte ist.

Gelang es Kuhn in Folge seiner moralischen Auffassung der Gnade nicht, in den Sinn der thomistischen Bestimmungen vom Wesen der Gnade einzudringen, so gestattete ihm sein Standpunkt ebensowenig das richtige Verständniß der thomistischen Lehre vom Wohnen des heiligen Geistes in der Seele des Gerechten. Allerdings darf nach thomistischer Lehre der heilige Geist nicht als Form oder Eigenschaft und in diesem Sinne als Gabe aufgefaßt werden; der heilige Lehrer ist aber ebensoweit davon entfernt, die specielle Gegenwart des heiligen Geistes darauf zurückzuführen, und das Geheimnißvolle derselben nur darin zu suchen, daß der heilige

1) Kleutgen, a. a. O. S. 384 ff.
2) Kuhn, a. a. O. S. 435. Anm.

Geist nicht von Außen hinein, sondern von Innen heraus auf die Seele wirkt, sie liebend berührt und umfaßt und so in persönlicher Weise mit ihr communicirt[1]). Mittels dieser Fassung wird, wie wir glauben, eine specifisch höhere göttliche Gegenwart in der Seele des Gerechten nicht gewonnen; denn auch die allgemeine göttliche Gegenwart ist eine schlechthin innerliche, und das ihr entsprechende göttliche Wirken ein Wirken von Innen heraus, nicht von Außen hinein[2]). Soll die specielle göttliche Gegenwart als eine specifisch höhere begriffen werden, so geschieht dies nur dadurch, daß sie durch eine specifisch höhere, in der Seele gewirkte, Gabe — per gratiam gratisfacientem — vermittelt gedacht wird. Denn, sagt Suarez[3]), diese Verschiedenheiten — der allgemeinen und speciellen göttlichen Gegenwart — können an sich nicht in Gott sich finden; sie sind vielmehr im Geschöpfe mediis donis creatis. Sind diese Gaben, wie Kuhn will, ideale, moralische, so erhebt sich auch die dadurch vermittelte Gegenwart nicht über die Analogie der idealen Gegenwart des Geliebten im Liebenden. Die göttliche Gegenwart im Gerechten ist jedoch eine ganz andere und viel höhere, weil sie vermittelt ist durch eine physische Gabe, durch die das Geschöpf in entfernter Weise disponirt ist zum Mitgenuß der dem Ewigen allein natürlichen unaussprechlichen Seligkeit in der Anschauung und unmittelbaren Berührung des unnahbaren Lichtes.

VIII.

Die Lehre des Suarez vom Wesen der heiligmachenden Gnade und der eingegossenen Tugenden.

Suarez behandelt diesen Gegenstand in dem sechsten Buche seiner ausführlichen Gnadenlehre, das die Ueberschrift führt: de essentia gratiae seu justitiae originalis.

Im ersten Kapitel dieses Buches wird die Existenz einer solchen geschaffenen, der Seele innerlich inhärirenden und auch ohne Thätigkeit fortdauernden Gabe aus der hl. Schrift und den hl. Vätern bewiesen. In der theologischen Begründung schließt sich Suarez

1) Kuhn, a. a. O. S. 434.
2) In dem von uns oben S. 119. Anm. als zulässig anerkannten Sinne.
3) De gratia lib. 6. cap. 1. n. 4.

an die vom hl. Thomas 1. 2. qu. 110. art. 1. vorgetragene Lehre an und vertheidigt sie gegen die Einwürfe der Nominalisten. Schon hier blickt bei der Erklärung einiger Schriftstellen, die von einem dauernden Wohnen Christi und des hl. Geistes in der Seele sprechen, seine Ansicht vom Wesen der heiligmachenden Gnade durch. So wird zu Joh. 14, 23: „Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et pater meus diliget eum et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus" bemerkt: ubi prius ponit dilectionem hominis, et observationem mandatorum, et ratione illius promittit trinitatis adventum ad hominem, *qui adventus non fit nec intelligi potest sine novo effectu et dono ab operatione distincto*, cum operationem supponat. Christus aber, fährt er fort, verspricht nicht bloß seine Ankunft zur Seele, sondern auch sein Verbleiben in ihr. Durch dieselbe Gabe also, durch die er ankommt, verbleibt er auch; folglich ist diese Gabe eine bleibende, die nicht aufhört, wenn die Thätigkeit vorüber ist. Denn wie er zu uns nicht wiederkommen kann ohne die Dazwischenkunft einer neuen geschaffenen Gabe, da ja sein Kommen nicht eine Veränderung seinerseits bedeutet, so kann er auch nicht auf eine besondere Weise bleiben ohne eine bleibende geschaffene Gabe. n. 1—5.

Weiterhin wird aufmerksam gemacht, daß von der Gnade im Allgemeinen [1]) die Rede sei: nondum de habitibus operativis tractavimus, et ideo consulto a nomine habitus abstinuimus, et de dono seu forma dante aliquod *esse supernaturale* animae quaestionem movimus. Suarez schließt sich nämlich auch in diesem Punkte der Lehre des hl. Thomas an, und betrachtet die heiligmachende Gnade als eine das Sein der Seele perficirende Form im Unterschiede von der Tugend, dem habitus operativus [2]).

Auf den eigentlichen Gegenstand geht das zweite Kapitel ein. Hier wird die Frage aufgeworfen: cujus generis sit haec gratia creata permanens absque operatione?

Selbstverständlich ist sie nicht Substanz, sondern da das Sein adaequate getheilt wird in Substanz und Accidens, ohne Zweifel

---

1) c. 1. n. 19. D. h. noch nicht von der Gnade im Unterschiede von der Tugend.

2) Auch die Gnade im Unterschiede von der Tugend ist nichts Unwirksames, Unfruchtbares, Todtes: sie ist vielmehr habitus *radicaliter* operativus; ebenso wie das Wesen der Seele nichts Todtes, Unthätiges ist, sondern ein durch seine Vermögen wirksames Thätigkeitsprincip.

Accidens. Dies geht schon aus der im ersten Kapitel gegebenen Erklärung hervor, daß die Gnade etwas Geschaffenes, der Seele Inhärirendes sei. Denn dies ist genau das Wesen eines realen Accidens, einer Substanz zu inhäriren. Wie könnte sonst die Gnade die Seele in reeller Weise afficiren, sie heiligen oder mit ihr eins werden, da keine Substanz, vor Allem keine geschaffene, die Substanz der Seele afficiren, mit ihr sich wahrhaft und reell verbinden kann [1]). Denn es gibt keine andere natürliche substantielle Vereinigung zwischen Substanzen, als die von Materie und Form und keine andere übernatürliche, als die per unionem hypostaticam. Eine accidentelle Vereinigung aber, die zugleich eine wahre und physische ist, kann es zwischen Substanzen nicht geben, außer mittels eines realen Accidens. Wäre also die Gnade, will Suarez sagen, Substanz, so bedürfte es wiederum eines realen Accidens, um eine physische Vereinigung mit ihr herzustellen, und nur von diesem würde das gelten, was von der Gnade gilt, daß sie nämlich der Seele inhärire, sie informire und ihr unmittelbar geneigt sei. Es widerspricht sich aber, daß die Gnade beides zugleich, Substanz und Accidens sei; gilt nun aber, was von ihr gilt, nur vom Accidens, so ist klar, daß die Gnade Accidens ist.

Ein anderer aus dem hl. Thomas entlehnter Beweisgrund hiefür liegt in der Uebernatürlichkeit der Gnade: gratia est entitas supernaturalis, id est supernaturalis in entitate sua: ergo non potest esse substantia, quia non potest esse ipsa natura nec pars naturae. n. 1.

Hieraus geht nun hervor, daß die Gnade nicht in einer äußeren Beziehung (relatio rationis) bestehe [2]). Denn von einer solchen läßt sich weder sagen, daß sie wahrhaft ist [3]), noch daß sie wahrhaft inhärirt, oder im eigentlichen Sinne wird, noch weniger aber läßt sich sagen, daß sie vom hl. Geiste eingegossen wird. Ferner besteht oder gründet jede relatio rationis in irgend einer äußerlichen

1) Wie könnte Suarez diese Behauptung aufstellen, wenn er auch die rein moralische Vereinigung, wie sie zwischen liebenden Seelen stattfindet, für eine reale hielte? Eine wirkliche zwar ist sie ihm gewiß, insofern sie keine eingebildete ist. Suarez kann also real nur im Sinne von physisch nehmen. Das zur Bekräftigung des früher über den Sinn dieser Termine Gesagten.

2) Relatio rationis ist eine Beziehung, welche die Vernunft setzt ohne alles oder wenigstens ohne genügendes fundamentum in re. *Suarez*, Metaphys. dist. 54. sect. 6.

3) Bei Kuhn steht durch Versehen »fere« statt »vere,« a. a. O. S. 372.

Benennung (in denominatione extrinseca), während die Gnade eine innere Vollkommenheit der Seele ist. Endlich erklärt das Concil von Trient ausdrücklich, daß die Gnade nicht in einer äußeren Gunst, noch in der bloßen Zurechnung äußerer Gerechtigkeit oder in bloßer Sündennachlassung besteht. n. 1. et 2.

Tiefer noch geht Suarez im 7. Buche c. 1. auf die Sache ein. Hier wird die Frage gestellt: Utrum forma gratiae intrinsece et per se ac vi sua connaturali faciat hominem gratum et quidquid id sit. Das gratus wird näher als gratitudo amicitiae bestimmt und als das Wohlgefallen am Freunde von dem, das man am treuen Diener findet, unterschieden. Das letztere Wohlgefallen hat Gott an der natürlichen Vollkommenheit, und noch mehr an der moralischen Vollkommenheit der Engel; das erstere nur an dem mit der heiligmachenden Gnade Geschmückten[1]).

Bei der Lösung der Frage wird zuerst die protestantische Lehre widerlegt, wornach die Verdienste Christi der erste und nächste (Formal-)Grund sind, um derenwillen die Menschen wie Freunde von Gott geliebt werden. Dann wird zur nominalistischen Ansicht übergegangen, derzufolge Gott zwar den Gerechten eine reale Qualität eingieße, die jedoch nicht vermöge ihrer Natur, sondern ex Dei acceptatione et ordinatione die Seele gottwohlgefällig und zu seinem Freunde mache. Insofern aber doch jene Qualität eine solche Wirkung habe, komme sie ihr nicht physice, ut est quaedam qualitas physica, sondern nur moraliter zu, und schöpft, wie Kuhn richtig erklärt, diesen Werth aus dem göttlichen Wohlwollen, d. h. dieser Werth sei insofern ein ästimatorischer und kein reeller[2]).

Nach dieser nominalistischen Ansicht wäre, mit Suarez zu reden, die causa formalis der Rechtfertigung eine relatio rationis sine *sufficiente* fundamento in re, während sie nach protestantischer Ansicht reine relatio rationis ist.

Aus dieser Darstellung entnehmen wir, daß selbst die Nominalisten die heiligmachende Gnade als eine reale, physische Qualität betrachteten, die sie als übernatürliche von der moralischen Güte unterschieden; nur hatten sie von derselben eine niedrigere Vorstellung, als die übrigen katholischen Theologen, und meinten, sie könne nicht

1) Wir machen aufmerksam darauf, daß hier die natürlich sittliche Güte als moralische der aus der Gnade stammenden entgegengesetzt wird.

2) Kuhn, a. a. O. S. 375.

als der zureichende Grund der göttlichen Freundschaft begriffen werden. Von der Ansicht Kuhn's, diese göttliche Freundschaft gebühre einer rein moralischen Güte, die, obgleich auf den höchsten Motiven beruhend (deßhalb von Kuhn „übernatürlich im engeren Sinne" genannt), entitativ doch eine rein natürliche bleibt, waren sie sonach mindestens ebenso weit entfernt, als ihre scholastischen Gegner[1]).

Wenn aber Kuhn die Erörterung l. 7. c. 1. benützt, um daraus den Sinn, in welchem Suarez und die Theologen seiner Zeit die Ausdrücke physisch und moralisch gebrauchen, zu bestimmen, so befindet er sich auf einer ganz falschen Fährte. Physice bedeutet an der betreffenden Stelle allerdings „vermöge seiner Natur," und sein Gegensatz moraliter „nach freier Schätzung ohne genügendes fundamentum in re;" daß diese Ausdrücke aber nur diese Bedeutung haben sollen, ist daraus schlechterdings nicht abzusehen. Vielmehr bedeuten diese Ausdrücke bei Suarez genau das, was sie heutzutage noch bedeuten; der eine — moralisch — drückt eine Füllung, Richtung und Bestimmtheit der geistigen Vermögen, insbesondere des Willens, und ihrer Akte aus, während der andere auf die Entität des Aktes, Vermögens und Wesens bezogen wird. Wollte sich Kuhn Rechenschaft darüber geben, welche Begriffe Suarez mit jenen Ausdrücken verbinde, so mußte er sich an den von uns bereits citirten Abschnitt von der Nothwendigkeit einer physisch wirkenden (gratia physice adjuvans) Gnade im Gegensatz zu der bloß moralisch wirkenden wenden[2]).

Die Grundbestimmung der Lehre des Suarez über das Wesen der Gnade, soweit wir sie im Bisherigen kennen gelernt haben, besteht in der Erklärung der Gnade als einer physischen, realen Beschaffenheit. Noch näher wird sie bestimmt als eine geistige Form, als ein geistiges Accidens; denn eine körperliche Form kann kein Geistwesen informiren, die Gnade aber wird, obgleich sie dem Menschen übernatürlich ist, doch auf eine ihrem eigenen Wesen und dem empfangenden Subjecte angemessene Weise gegeben. Das Nämliche läßt sich aus der Vollkommenheit und der Wirkung der Gnade, sowie aus der hl. Schrift beweisen. Die Gnade ist

1) Kuhn, a. a. O. S. 374, was von Seite Kuhn's kaum so ernst gemeint ist; denn nach ihm tritt ja zur inneren Heiligung die äußere Gerechterklärung, die Nachlassung der Strafe hinzu, und erst beide machen den vollen Begriff der Rechtfertigung aus.

2) S. oben S. 125.

eine gewisse Theilnahme göttlicher Natur, die göttliche Natur aber ist reinster Geist, also kann eine so vollkommene Theilnahme an ihr (wie sie die Gnade vermittelt) nur durch eine geistige Form geschehen. Denn mußte schon die Substanz der Seele, um auf eine gewisse Weise an der göttlichen Thätigkeit, dem Erkennen und Lieben zu participiren, nothwendig geistig sein, so gilt um so mehr von der Gnade, die eine viel vollkommenere Theilnahme göttlicher Natur ist, und die Seele, ja auch die Natur des Engels zu einer ihre natürliche Kraft übersteigenden Erkenntniß und Liebe erhebt, daß sie nothwendig eine geistige Form sein müsse. Dies bestätigt jenes Wort des Paulus: Qui adhaeret Domino, unus Spiritus est; die Gnade ist demnach ein Band zwischen dem niederen und höchsten Geist, sie kann daher nur ein geistiges Band sein. c. 2. n. 4. et 5.

Wird in dem zuletzt Gesagten die Gnade als ein geistiges Band bezeichnet, so ist das doch nicht so zu verstehen, als ob die Gnade in einem gewissen realen Verhältniß bestehe, etwa in einer besondern Gottähnlichkeit, oder in dem Verhältniß der Adoptivsohnschaft zu ihm. Von dieser Ansicht urtheilt Suarez sehr streng: quam sententiam prorsus inintelligibilem [1]) judico, et perniciosam et periculosam, quia solum ad eludenda concilia excogitata videtur. Die Gnade kann nicht zunächst und wesentlich eine Beziehung sein, weil sie von der hl. Schrift und den Vätern als Gabe, Tugend, Habitus und dgl. bezeichnet wird, besonders deutlich aber wird sie dadurch als absolute Form bezeichnet, daß sie eine Theilnahme göttlicher Natur genannt wird: quia per hoc non significatur, ut respiciens aliquod objectum vel operationem, sed tantum ut conferens quoddam esse excellentioris ordinis, quam sit omnis substantia creata, et divinam singulariter participans. n. 6. et 7.

Dasselbe folgt auch aus philosophischen Gründen. Nach den Principien der Metaphysik entsteht eine relatio realis [2]) nicht ohne vorgängige Veränderung in dem Terminus der Relation. Da nun die Gnade jedenfalls eine Beziehung zu Gott ausdrückt, so kann die geforderte Veränderung nicht in Gott, sondern nur im Subjekte der Gnade, dem Menschen sich finden; folglich wird durch diese Verän=

1) Unsere Ausgabe hat intelligibilem, was wohl ein Druckfehler ist.

2) Daß die Gnade nicht relatio rationis sei, ist bereits bewiesen, es bleibt sonach nur die relatio realis übrig.

derung etwas Absolutes im Menschen gesetzt, und in diesem besteht wesentlich das donum gratiae. Denn mag hieraus auch irgend eine Beziehung sich ergeben, so ist sie doch nur Folge und etwas Accidentelles. Setzt man z. B. das Wesen der Gnade in die Beziehung der Gottähnlichkeit, so ist man genöthigt, um diese Beziehung als eine wahre und wirkliche zu begreifen, eine reale Form anzunehmen, in der jene Aehnlichkeit gründet. Dasselbe gilt von der Beziehung der Gotteskindschaft; sie muß gründen in aliqua generatione reali, per quam Dei natura aliquo singulari et excellentiori modo homini communicetur. n. 8. et 9.

Die Annahme, die Gnade bestehe in einer realen Beziehung mit Ausschluß eines diese Beziehung vermittelnden donum absolutum führt consequent auf die reformatorische Lehre zurück, daß die Gnade in einer äußeren Beziehung bestehe. Dazu kommt, daß eine bloße Relation weder ein Thätigkeitsprincip ist, noch Kräfte zu wirken verleiht, noch selbst ein Wirken ist, da doch in diesem Allem die der Seele inhärirende Gnade besteht. n. 10.

Daß mit dieser scharfsinnigen Argumentation auch die Lehre des Lessius getroffen wird, der das Wesen der Gnade in die Lebensgemeinschaft des Gerechten mit dem hl. Geiste setzt, braucht kaum bemerkt zu werden; schon oben[1]) wurde uns gesagt, daß die Verbindung mit dem hl. Geiste eine absolute Gabe in dem Gerechten voraussetze und daß in ihr das Wesen der Gnade bestehe.

Mit der bisherigen Ausführung schließt sich Suarez offenbar strenge an die Lehre des hl. Thomas vom Wesen der heiligmachenden Gnade und von der missio Spiritus sancti an, so daß sich dieselbe als eine treffende Begründung des thomistischen Satzes betrachten läßt: quod missio invisibilis divinae personae non sit nisi per donum gratiae gratum facientis. S. Th. 1. qu. 43. art. 3.[2]).

Die Definition, die Suarez auf Grund der bisherigen Entwickelungen von der heiligmachenden Gnade gibt, ist diese: Gratia est qualitas quaedam spiritualis, et supernaturalis in substantia sua, quae non est operatio neque actus secundus, sed forma quaedam permanens, et per modum actus primi a Deo infusa, ut

---

1) *Suarez*, l. c. cap. 1.

2) S. über diese Frage auch Kuhn, d. christl. Lehre ꝛc. S. 431., dessen schöner und gelehrter Darstellung wir gern vollkommen zustimmen würden, wenn nicht seine moralische Auffassung des donum gratiae dazwischen träte.

per eam divinae naturae et perfectionis singulari modo et ordinem naturae superante, participes efficiamur. c. 4. n. 1.

Die Lehre vom Wesen der Gnade findet ihre Ergänzung in der Untersuchung über die Natur der eingegossenen Tugenden. Diese liegen unserem Verständnisse wegen ihrer unmittelbaren Beziehung zu den Akten gewissermaßen näher, weßhalb unser Theologe die Frage nach dem Wesen der Gnade (im Unterschiede von der Tugend) als dem unbekannteren erst dann aufnimmt, nachdem er die Frage nach dem bekannteren, der virtus infusa gelöst hat. n. 2.

Wir setzen die Begriffsbestimmungen von habitus, habitus infusus, acquisitus voraus, und bemerken nur, daß auch nach Suarez habitus infusi per accidens nicht zur Ordnung der Erlösungsgnade gehören und ordinarie mit der Gnade nicht eingegossen werden. n. 2.[1]).

Der habitus per se infusus ist seiner Natur nach, weil eine wesentlich göttliche Wirkung, und eine Mittheilung göttlicher Vollkommenheit, auf das Gute determinirt, er ist nothwendig Tugend. Dasselbe folgt aus dem Wesen der Akte, zu denen ein solcher habitus disponirt, nämlich zu Akten quoad substantiam supernaturales. n. 3. et 4.

Gegen die Annahme der habitus infusi erheben sich zahlreiche Schwierigkeiten. Dieselben, läßt sich sagen, sind entweder gegeben propter solam operandi facilitatem oder propter potestatem seu facultatem potentiae[2]). Das Erstere genügt nicht, denn die Habitus, die zum Handeln bloß geneigt machen (qui solum dant facilitatem operandi) können auch durch Akte erworben werden, sind also nicht per se infusi; ferner setzt ein Habitus, der nur die Willigkeit und Geneigtheit zum Handeln gibt, die vollständige Fähigkeit zum Akte, d. h. das physische Vermögen voraus. Es ist aber im 5. Buche gezeigt worden, daß unsere Vermögen nicht

---

1) Nach Kuhn dagegen zielt die Gnade zunächst auf die Wiederherstellung der natürlichen Güte ab, die als ein natürlicher Habitus, als ein Inhalt der Potenz gedacht wird, wodurch diese erst wahrhaft Potenz, reales Vermögen des Guten ist. Diese natürliche Güte denkt sich Kuhn im gefallenen Menschen nicht ganz aufgehoben, sondern so geschwächt, daß sie zwar mehr oder minder gegen das eingedrungene Böse zu kämpfen, jedoch nicht durchzuschlagen vermag.

2) Kuhn kennt nur die ersteren; denn die von ihm angenommenen Habitus sind ihrer Natur nach durch das Objekt erzeugte, und haben keine andere physische Grundlage, als die natürlichen Vermögen der Seele.

die zu übernatürlichen Handlungen ausreichende Kraft haben [1]). Folglich können Habitus, die zu solchen Akten befähigen, nicht propter solam operandi facilitatem eingegossen werden. n. 5.

Sind aber die Habitus propter *potestatem* gegeben, so ist das gegen die Natur des Habitus: nam habitus *perficit* potentiam et auget vim operandi, et sic etiam dat operandi facultatem et suavitatem et ideo habitus essentialiter supponit [2]) potentiam, ergo non dat illam.

Wollte man diesen Einwurf damit beantworten, daß man sagt, die fraglichen Habitus würden nur so (d. i. Habitus) genannt, um sie von dem aus der Seele fließenden natürlichen Vermögen zu unterscheiden, in der That aber seien es wirkliche Vermögen: so läßt sich entgegnen, daß alsdann die habitus infusi als wahre Potenzen im Wesen der Seele, und nicht in den Vermögen ihren Sitz haben müßten; denn Potenzen inhäriren nicht wieder Potenzen, sondern der Substanz selbst.

Hieraus ergeben sich weitere Schwierigkeiten; denn entweder enthalten jene Habitus die ganze Kraft zu dem ihnen entsprechenden Wirken, oder sie ergänzen nur die natürliche Kraft der Vermögen; keines von beiden aber scheint gesagt werden zu können. Die erstere Annahme würde die Vitalität der Heilsakte aufheben; die letztere scheint unhaltbar, weil sich alsdann das natürliche Vermögen und der übernatürliche Habitus nur als Theilursachen (principia partialia) bezüglich der Heilsakte verhalten würden. In Folge davon wären diese Akte selbst gemischte Akte, was ihrer einfachen Entität widerspricht, oder sie wären rein natürliche Akte, was gegen die Voraussetzung streitet. Sagt man dagegen, die Potenz werde zu einem dem habitus infusus proportionirten Handeln erhoben, so spielt dieselbe die Rolle des Instrumentes, und ist nicht mehr das nächste und eigentliche Princip der Thätigkeit. Ueberdies erschiene dann der Habitus als überflüssig; denn ein Instrument pflegt nicht durch eine inhärirende Form oder einen Habitus, sondern in Folge der unmittelbaren Bewegung durch das agens principale (zu einer seine natürliche Kraft übersteigenden Thätigkeit) erhoben zu werden, wie

---

1) Hier ist gezeigt, daß die physische Kraft der natürlichen Vermögen für übernatürliche Akte nicht ausreiche.

2) Als seine physische Grundlage. Ebenso argumentirt Kuhn gegen Schäzler. S. 79 ff. et al. pass.

das im fünften Buche von den der Rechtfertigung vorangehenden aktuellen Gnadenwirkungen des hl. Geistes behauptet wurde [1]). n. 6.

Bevor diese Einwürfe beantwortet werden, wird die relative [2]) Nothwendigkeit der habitus infusi mit den Gründen des hl. Thomas bewiesen.

Wir begnügen uns damit, die Lösung des Einwandes mitzutheilen, der aus dem Begriffe des Habitus geschöpft ist. Suarez gibt zu, daß die habitus infusi nicht bloß Willigkeit und Geneigtheit zum Handeln verleihen, sondern ein neues Vermögen mittheilen; er gibt weiter zu, daß dies *contra vel supra rationem habitus acquisiti* ist, negirt aber, daß es mit dem abstracten Begriffe des Habitus streite, den er als qualitas de se permanens, bene disponens potentiam in ordine ad operationem bestimmt. Es gibt nämlich, fährt er fort, Habitus, welche nur die Leichtigkeit zu handeln, nicht das Vermögen selbst verleihen, dieses vielmehr voraussetzen; und es gibt Habitus, die ihrer Natur nach nicht erworben werden können, weil ihre Akte die natürlichen Kräfte der Vernunftwesen übersteigen; derartige Habitus verleihen auch das Können, nicht bloß die Leichtigkeit des Handelns. Der apriorische Grund hiefür ist: quia priores habitus perficiunt potentias *in ordine ad objecta naturae proportionata,* portesiores vero *in ordine ad objecta naturam superantia.* Die übernatürlichen Objekte aber, oder das übernatürliche Objekt ist Gott, inwiefern er unmittelbar erkannt, geschaut werden soll, und dieses Objekt übersteigt die physische Kraft des geschöpflichen Geistes [3]). cap. 4. n. 11.

Dessenungeachtet heißt der habitus infusus mit Recht Habitus, nicht Potenz, weil er seinem Wesen nach (ut qualitas potentiam disponens) das Vermögen voraussetzt. Sollte jedoch Jemand, mehr um den Namen als um die Sache streitend, behaupten, diese Habi-

---

1) Vgl. oben S. 26.

2) Die habitus per se infusi sind nach Suarez schlechthin nothwendig nicht dazu, daß übernatürliche Akte überhaupt, sondern das sie in connaturaler Weise vollbracht werden.

3) Auch nach Kuhn übersteigt das übernatürliche Objekt die geschaffene Kraft, jedoch nur moralisch, insofern die übernatürlichen Motive nicht in der allgemeinen Offenbarung (der Vernunftidee) enthalten sind, nicht aber physisch; daher bedarf es nur einer Erweiterung des geistigen Gesichtskreises, nicht einer physischen Erhöhung der Kräfte des Geistes. Gott erhöht diese in keinem wesentlich andern Sinn, als der Lehrer die seines Zöglings. Man s. den Abschn. de gratia intellectus, Oben S. 65 ff.

tus seien, insofern sie ein Vermögen verleihen, Potenzen zu nennen, so ist darauf zu erwiedern, daß sie wenigstens nicht vollständige, complete Potenzen sind, daß sie nicht einmal den ersten Anfang und das wurzelhafte Vermögen verleihen, sondern gleichsam eine Ergänzung der Potenz sind, und daß deßhalb ihrer Inhärenz in den natürlichen Vermögen Nichts im Wege stehe. n. 12.

Bezüglich der folgenden Untersuchungen über das Verhältniß des habitus infusus zum natürlichen Vermögen in Bezug auf den von ihnen, wie von einem Principe hervorgebrachten Akt fassen wir uns kurz, da in diesem Punkte der Streit der Schulen hervortritt. Auf die Frage: an habitus infusus sit tota ratio proxima et per se efficiendi actum infusum? gibt Suarez die Antwort: habitus infusi non poni ut sint totalia principia proxima supernaturalium actuum, sed ut *juvent* potentias ad eliciendum tales actus, immediate etiam et per se ipsas influendo. c. 5. n. 2. Die weitere Frage: utrum habitus infusus vel potentia sit principalis causa proxima actus supernaturalis wird dem Standpunkt unseres Theologen gemäß dahin entschieden: die wahrscheinlichere Ansicht sei diejenige, quae affirmat, potentias nostras concurrere ad efficiendos actus supernaturales *ut instrumenta divinae gratiae,* sive quando illud efficiunt, priusquam habitibus informentur, motae tantum divino auxilio, sive quando jam informatae per habitus actus eliciunt; d. h. der physische Einfluß des habitus infusus ist es, welcher der an sich natürlichen Thätigkeit der Potenz das übernatürliche Gepräge, das Siegel des hl. Geistes aufdrückt. cap. 6. n. 6.

Im elften Kapitel kommt Suarez auf die Gnade im Unterschiede von der Tugend zu sprechen. Er führt hier die Ansicht, Gnade und Liebe seien nicht wesentlich, sondern nur beziehungsweise verschieden, mit ihren positiven und theologischen Gründen an. Im zwölften und dreizehnten Kapitel bemüht er sich, die thomistische (der er sich selbst anschließt): gratiam esse formam a caritate realiter distinctam, allseitig zu begründen. Wegen der Schwierigkeit, diese Ansicht aus Schrift, Concilien und Vätern nachzuweisen, zieht er es vor, die rationes theologicas voranzuschicken.

Zuerst wird erklärt, was unter gratia sanctificans zu verstehen sei: Nomine gratiae sanctificantis intelligimus formam quandam accidentalem quidem in se, quia infunditur animae et illi inhaeret, comparatione autem aliarum virtutum infusa-

rum se habentem ad modum formae substantialis [1]), quia non datur tamquam principium proximum alicujus determinatae operationis, sed ad dandum animae *esse quoddam divinum*. Deßhalb wird durch sie eine Theilnahme göttlicher Natur nicht bloß insofern bewirkt, als diese Erkenntniß oder Wille oder irgend ein Attribut oder Thätigkeit ist, sondern prout est essentia quaedam et natura quaedam super omnem naturam substantialem creatam et creabilem. cap. 12. n. 2.

Zuerst wird die Möglichkeit, dann das Vernunftgemäße, Zweckentsprechende einer solchen Gabe gezeigt. Die Möglichkeit derselben erhellt daraus, daß sie weder von Seite Gottes, noch von Seite der Seele, noch in sich selbst einen Widerspruch involvirt.

Eine solche Form enthält nichts Widersprechendes, wenn man sie von Seite Gottes betrachtet, dessen Natur sie auf eine höhere, übernatürliche Weise nachbildet. Konnte nämlich Gott dem Menschen eine besondere Theilnahme seiner Erkenntniß und seiner Liebe verleihen, warum nicht auch eine besondere Theilnahme seiner Natur, insoferne sie eine solche Natur und Substanz ist (ut talis natura et substantia est). Erkenntniß und Liebe sind in Gott weder unter sich, noch von der göttlichen Natur reell unterschieden; sie werden aber vom Geschöpfe durch reell verschiedene Formen participirt. Auf dieselbe Weise wird also auch die göttliche Natur, obgleich sie in Gott nur beziehungsweise vom Willen und der Liebe unterschieden ist, durch eine besondere vom Habitus der Liebe verschiedene Form participirt werden können. n. 3.

Ferner: Ist die göttliche Natur unter dem Gesichtspunkt der Erkenntniß und der Liebe mittheilbar, warum nicht unter dem des Wesens, der Substanz? Wer dies leugnen wollte, müßte auch leugnen, daß das geistige Wesen des Engels wie der Menschenseele eine participatio divinae naturae seu substantiae ist, wie deren Intellekt und Wille eine Theilnahme göttlichen Intellektes und göttlichen Willens. Es kann daher auch kein Widerspruch darin liegen, daß, wie das göttliche Erkennen und die göttliche Liebe, so auch das göttliche Wesen — divina natura ut talis est — auf eine höhere übernatürliche Weise mittheilbar ist. Es ist jedoch nicht nothwendig, daß das Geschöpf die göttlichen Vollkommenheiten in ihrer Unendlichkeit und Absolutheit participire; dies wäre nicht mehr Theil-

1) Nach Suarez verhält sich also die Gnade zur Tugend wie die Substanz zu den Accidentien, nicht wie das Allgemeine zum Besondern.

nahme, sondern Identität und Gleichheit, vielmehr genügt es, daß sie eine geschaffene Theilnahme anderer höherer Ordnung sei (participatio creata alterius ordinis). Ebensowenig ist es nothwendig, daß jene Theilnahme eine substantielle sei, per substantiam geschehe, was unmöglich ist, weil der Begriff einer übernatürlichen Substanz einen inneren Widerspruch enthält; sondern wie das göttliche Licht, obgleich es in sich Substanz ist, dennoch durch ein accidentelles Licht participirt wird, so kann auch die göttliche Natur, obgleich sie in sich Substanz ist, dennoch von einer geschaffenen Person auf eine höhere Weise, als durch die eigene Substanz, mittels einer accidentellen Form der göttlichen Ordnung participirt werden. n. 4.[1]).

Eine solche Form widerspricht nicht von Seite des Menschen, denn von seiner Seite ist eine capacitas naturalis nicht erforderlich; eine capacitas obedientialis fehlt aber dem Wesen der Seele so wenig, als sie dem Intellekte und dem Willen mangelt zum Empfange der respectiven Habitus. Drittens endlich liegt im Begriffe einer solchen accidentellen Qualität, die nicht unmittelbar zu einer Thätigkeit geordnet ist, kein Widerspruch. Worin bestünde dieser? In der natürlichen Ordnung gibt es accidentelle Formen, welche formell das Subject afficiren, obgleich sie eine Kraft zu wirken nicht verleihen, z. B. die Größe, die Weiße, die Schönheit u. and. dgl. Ja, alle substantiellen Formen sind zunächst und an sich geordnet ad dandum *esse* formaliter, nicht aber unmittelbar zum Handeln, sondern mittelbar durch ihre Vermögen und Eigenschaften; es darf also nicht Wunder nehmen, daß es in der übernatürlichen Ordnung eine ähnliche Form gibt, welche die Seele bloß formell vervollkommnet, und ihr eine Schönheit göttlicher Ordnung verleiht, obgleich sie nicht unmittelbar durch sich, sondern durch die ihr connaturalen Tugenden wirkt. Schließlich wird sich auf den von einigen Sakramenten eingeprägten Charakter, der ebenfalls nicht Thätigkeitsprincip ist, berufen. n. 5.

Folgt aus den angeführten Gründen die Möglichkeit, so sprechen die folgenden für die Angemessenheit einer das Wesen der Seele vervollkommnenden Gabe. Denn erstens ist nicht anzunehmen, daß Gott die Natur in ordine supernaturali weniger durchgreifend

[1]) Diese ganze Erörterung wäre, milde gesagt, höchst wunderlich, wenn diese Theologen (Suarez mit den Thomisten) den hl. Lehrer so wie Kuhn verstanden hätten.

und umfassend vervollkommnet, als er dies in der natürlichen Ordnung thut. In dieser aber gibt er zuerst die substantielle Form, dann die mit der Form verbundenen und in ihr wurzelnden Vermögen und Kräfte zu wirken. Es mußte also auf dieselbe Weise die Natur in ordinem supernaturalem erhoben werden, zuerst durch Mittheilung der Natur mittels der die Seele vergöttlichenden heiligmachenden Gnade, dann durch wirksame der Gnade wie ihrer Essenz und Wurzel verbundene Kräfte. n. 6.

Zweitens: Die Liebe kann nicht die erste, das übernatürliche Sein verleihende Form sein, der alles Uebrige gebührte, einmal weil sie als eine wirksame Kraft — virtus operativa — selbst ein esse divinum, dem eine solche Weise der Liebe connatural ist, voraussetzt. Jedes Begehren nämlich folgt einer gewissen Form, die Liebe aber ist gleichsam der appetitus einer höheren Ordnung, setzt also eine frühere das esse divinum verleihende Form, der eine solche Weise der Liebe entsprechend und connatural ist, voraus. Dann aber, weil die übernatürlichen Tugenden nicht bloß den Willen perficiren, sondern auch den Intellekt, der früher[1]) als der Wille ist. Es kann also die erste Vollkommenheit jener Ordnung, in der alle andern verknüpft sind, und der sie gebühren, nicht eine Vollkommenheit des Willens allein, sondern muß nothwendig eine höhere Form sein. n. 7.

Der dritte Grund wird entnommen aus dem vollkommenen Einbrechen (illapsus) Gottes in die Seele. Um vollkommen zu sein, muß dasselbe nicht bloß in die Vermögen, sondern auch in das Wesen oder die Substanz der Seele geschehen, so daß, wenn die Seele gerechtfertigt wird, der hl. Geist nicht bloß in ihrem Vermögen, sondern auch in ihrem Wesen auf eine neue Weise zu sein anfängt.

Bekräftigt werden die beiden letzten Gründe durch das Verhältniß, welches in patria, der ewigen Seligkeit stattfindet, wo nicht die Liebe die erste und vorzüglichste unter den virtutes operativae ist, sondern das lumen gloriae. Da nun ein und dieselbe Form es ist, welche die Seele in via wie in patria principaliter heiligt, so kann dies weder der Glaube (lumen fidei) noch die Liebe, es muß also eine von beiden verschiedene, beide verknüpfende und beherrschende Form sein, das ist die heiligmachende Gnade. n. 8.

---

1) D. i. logisch (natura) früher.

Ein vierter Grund endlich wird entnommen aus der formellen Wirkung der Gnade, die im Ausschlusse der tödtlichen Schuld besteht. Dabei wird vorausgesetzt, was erst später zu beweisen ist, daß es eine übernatürliche, der Seele inhärirende Form gibt, die formell die moralische Schuld ausschließt. Eine weitere Voraussetzung ist, daß diese Form nicht im Akt der Liebe selbst besteht, denn dieser ist weder immer nothwendig, noch auch hinreichend. Hieraus läßt sich nun weiter mit Wahrscheinlichkeit schließen, daß der habitus charitatis die Form nicht sei, welche formell die Sünde ausschließt, sei es nun weil er, wie einige wollen, weniger vollkommen ist, als der Akt, oder weil er, obgleich vollkommener, dennoch der Seele keine andere Art der Rechtheit (rectitudinis) gibt, als dieser, sondern dieselbe, nur in dauernder Weise. Folglich muß jene Form, welche die Seele so heiligt und vergöttlicht, daß sie sich mit tödtlicher Schuld nicht verträgt, erhabener und ihrer Natur nach früher sein, als die Liebe selbst. n. 9.

Nach dieser theologischen Begründung wird der Schriftbeweis angetreten und aus den Stellen, welche von Theilnahme göttlicher Natur, von Adoptivsohnschaft und Wiedergeburt reden, der Unterschied der Gnade als einer *natura* altior von der virtus begründet. Darauf folgt der Nachweis aus Concilien und Vätern. Schließlich wird die Folgerung gezogen, daß die Gnade im Unterschiede von der Tugend, da sie nicht unmittelbar ad agere disponire, sondern dieselbe in esse vervollkommne, ihren Sitz im Wesen der Seele habe. Hoc modo fit, ut non solum potentia, sed etiam ipsa substantia animae per propriam formam supernaturaliter perficiatur. n. 13.

Wir stehen am Ende unserer Untersuchung. Das Resultat derselben läßt sich kurz dahin angeben: Der hl. Thomas, wie er von den größten seiner Schüler (den Thomisten und Suarez) verstanden wird, übertrug das dogmatische Problem von der Gnade auf das metaphysische Gebiet und löste es dahin, daß ihr eigentliches Wesen in einer geheimnißvollen, übernatürlichen Mittheilung göttlicher Erkenntniß und Seinsweise bestehe, eine Mittheilung, die sich durch einen physischen, von der Entwickelung und Ausbildung der natürlichen Kräfte wesentlich verschiedenen Einfluß realisire.

Inhalt.

Seite

Einleitung 1

I. Die natürliche Empfänglichkeit für die Gnade 3

II. Fortsetzung. Der Empfang der Gnade mediante dispositione liberi arbitrii 6

III. Fortsetzung. Die Lehre des hl. Thomas von der natürlichen Neigung des Willens zur Tugend 11

IV. Die Wirkungsweise der Gnade 18

V. Die physische Wirkungsweise der Gnade 20

1. Der Ausdruck oder die quaestio de nomine 21
2. Die Einheit in der Differenz der Schulen 25
3. Das dogmatische Axiom 31
4. a. Das metaphysische Princip und 47
   b. Die psychologische Grundlage 54
5. Die metaphorische Redeweise der Theologen und der heiligen Schrift 62
6. Die moralische Auffassung der Gnade und die *gratia intellectus* 65

VI. Der status naturae purae und St. Thomas 73

1. Der angebliche Dissens zwischen Meister und Schule . . 73
2. Die Kuhn'sche Alternative und der reine Naturstand . . 74
3. Der streitige Artikel der qu. 109 85
4. Die sittlichen Kräfte des Menschen im reinen Naturstand . 91
5. Ist die heiligmachende Gnade Fundament der Integrität oder umgekehrt 95

VII. Die Lehre des hl. Thomas vom Wesen der Gnade . 98

1. Einleitende Bemerkungen 98
2. Die Darstellung der philosophischen Summa 100
3. Die justitia originalis und ihr Inhalt 110
4. Das Wesen der Gnade nach der theologischen Summe . . 112

VIII. Die Lehre des Suarez vom Wesen der heiligmachenden Gnade und der eingegossenen Tugenden 113







THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.
577.

